



علم الاجتماع الإسلامى

رکتورہ سامیہ مصطفیٰ القناب



دارالمعارف

علم الاجتماع الإسلامى

تأليف

دكتورة سامية مصطفى الخشاب

أستاذ مساعد علم الاجتماع
كلية الآداب - جامعة القاهرة

الطبعة الرابعة

١٩٨٧



دار المعارف

الإهداء

الى روح والدى العالية
الى من سلحني بالأخلاق والعلم

الصفحة	الموضوع	فهرس
٩	المقدمة	
	الباب الأول	
١١	سوسيولوجيا الدين	
	الفصل الأول :	
١٣	١ - عالمية الظاهرة الدينية	
١٧	٢ - الدين والعالم المعاصر	
	الفصل الثاني :	
٢٣	النظرية الاجتماعية والدين	
٢٣	● ابن خلدون والدين	
٢٦	● دور كايم والدين	
٢٨	● ماكس فيبر وأدلين	
٣٠	● ولت والاتجاه المادي في دراسة الدين	
	الباب الثاني	
٣٥	جذور النظرية الاجتماعية في الفكر الاسلامي	
	الفصل الأول :	
٣٧	الفكر الاجتماعي قبل الاسلام	
	الفصل الثاني :	
٤٣	● الفكر الاجتماعي في الاسلام	
٤٤	● البناء السياسي في الاسلام	
٤٧	● البناء الاقتصادي في الاسلام	
٥٥	● البناء الاسري في الاسلام	

الباب الثالث

- ٦١ علم الاجتماع الاسلامى
- ٦١ ..موضوع العلم ومجال البحث فيه
- ٦٦ ● الطرق الصوفية كحركات اجتماعية
- ٧٤ ● الفرق الكلامية كحركات اجتماعية
- ٨٤ ● الثورات الاجتماعية
- ٨٦ ● الرحلات العلمية واثرها الاجتماعى

الباب الرابع

- ٨٩ المداخل السوسيولوجية فى الفكر الاسلامى
- ٩١ أولا : المدخل اليوتوبى
- ٩٢ الفارابى
- ١٠٤ ثانيا : المداخل الاخلاقى
- ١٠٤ اخوان الصفا
- ١٠٧ ابن مسكويه
- ١١٠ ثالثا : المداخل الانثروبولوجى
- ١١٢ البيرونى
- ١١٥ الالوسى
- ١١٨ رابعا : المداخل العلمى
- ١١٩ ابن خلدون

الباب الخامس

- ١٥٣ الاتجاهات الفكرية الاسلامية المعاصرة
- ١٥٥ لولا : الاتجاه التجديدى الملتزم
- ١٦٧ ثانيا : الاتجاه التجديدى المتطرف

الباب السادس

١٦٩	الانسلام والتنمية
١٧١	نحو تصور لدخل اسلامى للتنمية
١٩٠	ضرورة قيام علم الاجتماع الاسلامى
١٩١	المراجع

علم الاجتماع الاسلامى

مقدمة

لقد حان الوقت لى يظهر فرع جديد من فروع علم الاجتماع . وهو « علم الاجتماع الاسلامى » فقد شغلنى هذا الموضوع كثيرا فى السنوات القليلة الماضية وتساءلت ، كيف لا يهتم الاجتماعيون العرب بفرع هام من فروع علم الاجتماع وهو علم الاجتماع الاسلامى ، وقد كان مصدر تساؤلى كثرة المراجع التى ظهرت وتحمل عناوين علم الاجتماع الغربى وعلم الاجتماع السوفيتى ، ليس من الاولى ان يكون هناك مراجع تعالج علم الاجتماع الاسلامى ، ونحن على يقين من ان العرب كانوا استفاذة مباشرين للرعى الاول من علماء اوروبا . ولا تزال البحوث والدراسات تنشر حتى الآن من علماء اوربيين وامريكيين للاستفاذة بفضل سبق العرب فى مجالات العلوم الأساسية والانسانية .

هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى ان هذا الفرع قد اكتملت له كل المقومات التى يهين له لى يكون علما وفرعا من فروع علم الاجتماع . فله موضوعاته الخاصة به فهو يدرس صور التفكير الاجتماعى فى الاسلام ، وله اهدافه حيث يحرص هذا العلم على دراسة الفكر الاجتماعى من منطلق سوسيولوجى مع ابراز التراث الاجتماعى الاسلامى واحياء الدور العلمى والطبعى للرواد الذين كانوا بؤرة الاشعاع فى التاريخ العلمى الاسلامى .

كما ان له مداخله المختلفة فهناك المدخل التشريعى حيث ينطوى هذا المدخل على الشريعة الاسلامية . والمدخل الأنثروبولوجى حيث يوضح هذا المدخل كيف تحولت السنن الاجتماعية الى سنن حضارية وكيف كانت الأحوال الاجتماعية قبل الاسلام وبعد الاسلام كذلك المدخل البنائى الوظيفى حيث يدرس هذا المدخل الاسلام على انه بناء متكامل مترابط مكون من خلايا اسلامية فكرية له قيم ومعايير ومثل تتجسد فى مجموعة من المنشآت والمؤسسات لها طابع مميز يعطياها الصفة الاسلامية .

وينطوى علم الاجتماع الاسلامى على عديد من الاتجاهات السوسيولوجية مثل الاتجاه اليوتوبى ، والاتجاه الأنثربولوجى ، والاتجاه العلمى ، حيث يعتمد كل اتجاه على منهج خاص به .

كما أن هذا العلم يقع على عاتقه رسالة كبيرة وهامة الا وهى المساهمة فى حل المشكلات الاجتماعية المعاصرة . وذلك عن طريق تقديم مداخل اسلامية لحل مشكلات مجتمعتنا والعمل على تنميته . كما يجب أن يضطلع هذا العلم ببعث القيم الاجتماعية الأصيلة وابرار دور هذه القيم فى حل مشاكل مجتمعتنا اليوم .

ونظرا لكل الاعتبارات السابقة فان علم الاجتماع الاسلامى يجب أن يكون فرعاً متميزاً من فروع علم الاجتماع . وإذا كان هذا الكتاب هو باكورة المفاداة بقيام هذا العلم واعلانا لبزوغ فرع جديد فى علم الاجتماع . فآتمنى أن يظهر عديد من المراجع العلمية لتدعيم هذا الفرع الجديد وتأصيله ليأخذ مكانته التى يستحقها بين بقية فروع علم الاجتماع .

ولا تفوتنى أن أتقدم بالشكر الى استاذى الكريم الدكتور محمد الجوهري ، فقتد ألهمنى بكثير من الأفكار وأمدنى بعديد من المراجع فاليه جزيل شكرى وتقديرى .

والله ولى التوفيق

سامية الخشاب

الدفى فى يوليو ١٩٨١

الباب الأول

سوسيولوجيا الدين

الفصل الأول :

١ - عالمية الظاهرة الدينية

٢ - الدين والعالم المعاصر

الفصل الثاني : الدين والنظرية الاجتماعية

- ابن خلدون والدين
- دوركايم والدين
- ماكس فيبر والدين
- وات والاتجاه المادي في دراسة الدين

الفصل الأول

١ - عالمية الظاهرة الدينية

الدين من الظواهر التي يصعب وضع مدلول محدد لها . وهذا يرجع إلى عدد من الاعتبارات . فمن الضروري شمول تعريف الدين على أرقى وأدنى صورة له لتتنطبق على كل المجتمعات الانسانية رغم اختلاف ظروفها . كما أن عدم الاتفاق من جانب العلماء على ماهية الدين البدائي ، ومدى التفرقة بينه وبين غيره من الأديان شكل صعوبة لوضع تعريف محدد للدين ، هذا بالإضافة إلى أن ظاهرة الدين تناولها كثير من العلماء في مختلف التخصصات . ولذا وجدنا أنفسنا أمام عدد من وجهات النظر ، وعدد من المنطلقات التي عالج من خلالها طائفة كبيرة من العلماء ظاهرة الدين .

ورغم تعدد المنطلقات واختلاف وجهات النظر في تناول ومعالجة الظاهرة الدينية ، إلا أن هناك شبه إجماع من جانب علماء الاجتماع على شيئين أساسيين هما :

أولاً : اتسام الظاهرة الدينية بالعالمية

ثانياً : الوظيفة الاجتماعية للدين كواقع اجتماعي يمارسه الأفراد والجماعات في المجتمعات .

أولاً : لقد أصبح من المؤكد اتسام الظاهرة الدينية بالعالمية university

فالظاهرة الدينية لازمت الانسانية منذ نشأتها الأولى . بحيث لا يوجد

مجتمع من المجتمعات إلا وقام هيكله الاجتماعي على أساس ديني (١)

فلا شك أن الإنسان البدائي - في جميع أرجاء المعمورة - كانت تحيط

به ظواهر كثيرة منها ما يتعلق بالطبيعة ومنها ما يتصل بالإنسان نفسه

N. Bentich, The Religion. Foundation of inter
nationalism, George Allen & unwin, London, 1956, p. 20.

(كالموت مثلا) • هذه الظواهر كان تفكير الانسان البدائي يعجز عن تأويلها وتفسيرها كما لم يكن أمامه من الوسائل التي تعينه على وضع تفسير لها • ولذا كان الخيال أيسر وسيلة يلجأ اليها الانسان ومن هنا اوجد تفسيرات عديدة نسب جزءا منها لقوى غير منظورة •

ولقد تضاعفت عوامل كثيرة مختلفة دفعت الانسان على التفكير في القوى غير المرئية • والتوجه بالفعل الى محاولة ابتداع فكرة (الاله) ومن هذه العوامل كما حددها سلزنيك (٢) :

— الخوف والقلق Fear and anxiety ، فعالم الانسان مليء بالخوف والقلق وضعف القدرة على التنبؤ • ومعاناة الانسان من الخوف من الكوارث الطبيعية ومن ظاهرة الموت جعله يتجه الى عالم ما فوق الطبيعة لدرء هذا الخوف •

— البحث عن معنى نهائي Search for ultimate meaning ، ففي المجتمعات هناك ما يؤكد بحث الانسان عن تفسيرات روحية وبحثه وراء مبدأ تنظيمي عن طريقة يشرع سلوكياته ، ويستند اليه في تفسير معاناته •

— البحث عن السمو بالذات Search for self - transcendence لما كانت افعال الأفراد اليومية تتسم بالروتين ولا تحرك أي أحاسيس غريبة في الانسان ، وهناك بعض الأفراد يرغبون في الدخول في حالات سيكولوجية التي فيها يعلو الفرد بذاته ويسمو بها • والذين يوجد هذه الحالات للسيكولوجية (كحالات التصوف مثلا)

— جعل العالم شيئا فو معنى Making the world comprehensible فالذين نجد فيه تفسيرات للبيئة المحيطة والظواهر الطبيعية • واذا كانت الأسباب السابقة باعثة للانسان على التفكير في تلك القوى غير المرئية • والتوجه بالفعل الى محاولة ابتداع فكرة (الاله) • فلا شك أن الخوف كان أهم الأسباب الرئيسية لاتجاه الانسان نحو "الدين" •

لأن توجس الانسان خوفا من تلك الظواهر المحيطة به ، ودهشته أمام بعضها الآخر جعله يضع الأسباب التي يلقي عليها تبعة هذه الظواهر . وباعتماده بهذه الأسباب التي خلق عليها مختلف الأسماء فإنه وصل الى مرحلة قام فيها بمحاولات أراد بها أن يسترضى ويستميل تلك الآنية .

وبعد أن بدأ الانسان يهتم بفكرة الدين ، أخذ هذا الدين يتطور وينشأ فيه الانسان طرائق متعددة ، وأصبح الدين يتمثل في حياة الانسان في أربعة أوجه هي : الطقوس ، والعاطفة ، والإيمان ، الإدراك العقلي (٣) .

وإذا بدأنا بالحديث عن الطقوس ، نجد أن الطقوس تتكرر وتتفق من أجل الشعور العاطفي الذي ارتبط بها وبوجود هذا الترابط صاغ الانسان كثيرا من هذه الطقوس صياغة فنية جيدة . وراعى فيها أن تكون بطريقة تستثير الشعور العاطفي لذلك نرى أن الطقوس والعواطف الجماعية كان لها دورها ومكانتها الكبيرة عند القبائل البدائية ، بل إنها كانت تعتبر إحدى القوى الملزمة في مثل تلك المجتمعات .

وبجانب الطقوس والعواطف . كان لابد من التصور الإدراكي لشيء موجود فوق الشعور . وهذا الشيء كان يدخل في ضمائر الأفراد ويصبح احد معبوداتها . ولذلك أخذت الأسطورة دورا في تفكير الانسان الديني . فبعد أن مارس الانسان البدائي طقوسا كثيرة تولد عنها العواطف ، جاءت الأسطورة كي تشرح الهدف الخفي من كل هذه الطقوس والعواطف ، وبهذا المعنى فإن الطقوس وعلاقتها بالأسطورة التي تفسرها هي العبادة الأولية للشخص البطل أو الشيء البطل الذي تدور عليه الأسطورة (٤) .

وإذا كان موضوع الأسطورة شخصا ، كانت الطقوس المتعلقة به تعتبر ديناً ، أما إذا كان موضوع الأسطورة شيئاً فإن هذه الطقوس والأساطير المتعلقة به يطلق عليه سحر . ولذا نجد أن كثيراً من العلماء تناولوا بالدراسة العلاقة بين الدين والسحر وإن كانوا قد اختلفوا فيما بينهم حول أسبقية أي منهما على الآخر في المجتمعات البشرية وأنقسموا حيال هذا الموضوع الى فريقين :

A. Toynbee, An Historian's approach to Religion, (٣)

O. U. P., London, 1957, P, 40, (٤)

Ibid., P. 45.

فريق يؤكو أسبقية السحر على الدين أمثال فريزر Frazer الذى رأى أن المجتمعات الانسانية مرت بثلاث مراحل للقطور هى : السحر والدين والعلم ، فالسحر كان يسيطر على حياة الانسان الأول ويسيرها ، وكان السحر هو الوسيلة العملية لتفسير الانسان لمظاهر الطبيعة .

وهناك فريق آخر يذهب الى أن المرحلة الدينية قد سبقت المرحلة السحرية فى الجماعات البشرية أمثال الأب شميث الذى يجد فى الدراسات الأنثروبولوجية أدلة تدعم وجهة نظره . فهذه الدراسات أكدت أن ديانة التوحيد البدائي هى الديانة التى كانت سائدة فى فجر المجتمعات الانسانية . وأن الطقوس السحرية جاءت مسخا وتشويها لتلك الديانة (٥) .

ومهما كان من أمر هذه الاختلافات الا أن هناك اتفاق بين معظم العلماء على أن هناك فرق بين الدين والسحر رغم اتصالهما بعالم الغيبيات . والمرحلة التى جاءت بعد الأسطورة كانت تتميز بتعدد الاله لكل قبيلة أو عشيرة . ثم أعقبت هذا ظهور الدين العقلى عندما بدأت الديانات الكبرى فى الظهور تين أجناس البشر ، فهذه المرحلة تتميز بنمو الوعي والادراك العقلى عند الانسان .

ثانيا : الوظيفة الاجتماعية :

وإذا كان من الواضح أن ظاهرة الدين لازمت الانسانية منذ نشأتها ، وأن ظاهرة الدين ظاهرة عالمية . فمن المؤكد أن عالمية الدين تركز على الوظائف الاجتماعية التى تحقنها الديانة . وقد أشار « جرين » الى أن للدين ثلاث وظائف عالمية (٦) :

- ١ - تحقيق القوة للفرد لأحتمال كل ما يقاسى فى وجوده .
- ٢ - يعزز من قيمة الانسان وأهمية كموجود .
- ٣ - يعمل على دعم القيم الاجتماعية للمجتمع ليظل أشد تماسكا .

(٥) أحمد الخشاب ، علم الاجتماع الدينى ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٥٨ ،

ص ٦٠ .

A. W. Green., Sociology, McGrew-Hill, 1955, P. 415.

(٦)

ولا شك أن دور كايم يعتبر من أوائل العلماء اللذين ركزوا على الوظيفة الاجتماعية للدين ، حيث جاء تفسيره للدين من زاوية الوظيفة الاجتماعية ، ففكرة الله في رؤية ما هي الا مظهر التقديس الذي نتج عن تجمع الأفراد في مجتمع أو جماعة ما . ولذا يرى أن الدين لا بد منه في كل مجتمع لأنه ليس نتاج الحياة الاجتماعية ذاتها فقط ، بل هو مبدع لها في نفس الوقت (٧) .

وقد امتد فكر دوركايم الى مالبينوفسكى والذي ظهر في دراسته للتروبيرياند حيث اعتبر « الدين والسحر » مسؤولين عن اعادة التكيف بين الانسان والبيئة الطبيعية في وقت الأزمات واعتبرهما اداة الأمن والطمانينة للفرد والمجتمع (٨) .

٢ - الدين والعالم المعاصر

من الظواهر التي أصبحت واضحة جلية في عالمنا المعاصر تدهور الولوع الديني في المجتمعات سواء المتقدم منها أو النامي ، وضعف تمسك الأفراد بالقيم الدينية حتى أصبح الدين يمثل مكانا هامشا داخل المجتمعات ، بل أصبح الدين اليوم كموضع بين النظرية (ما يحويه من عقائد) والممارسة محل نقاش واهتمام نظرا لاعتبارات منها :

- التقدم السريع في المعرفة الفكرية والعقلية .

- الاتجاه الواسع الانتشار في جميع العالم نحو الرغبة في تجديد الأديان
The Reconstruction of Religions

- التفاعل بين الدين والأحداث الاجتماعية والسياسية (٩) .

E, Durkheim, «The Elementary forms of the Religious life», In : lessa & Vogt, eds Reader in :

Comparative Religion, New York, Harper & Row 1965, P. 65.

Mahnowski, «The role of Magic and Religion», In : (٨)
lessa & Vogt., op. cit. P. 104.

Encyclopaedia of Religio nand Ethic, Vol. 10, ed, (٩)
J. Hastings, N. Y., 1974., P. 660,

وقد استترعى هذا الموقف نظر كثير من العلماء من بينهم « لوكمان » مما دفعه لاجراء دراسة حول انحسار الدين القائم على التنظيم الكنسى (أو الخاضع لتوجيه الكنيسة) ويهمنا ان نشير الى نتائج دراسته حتى يمكن المقارنة بين أسباب انحسار الوازع الدينى فى كل من المجتمعات المتقدمة والمجتمعات النامية *

وقد توصل لوكمان فى دراسته الى عديد من النتائج منها (١٠) :

- أن درجة التدين التابع للتنظيم الكنسى أعلى فى المجتمعات الريفية عنه فى المجتمعات الحضرية . كما أن درجة التأثير الدينى للكنيسة فى الريف اليوم انخفض عما كان عليه فى الماضى نظرا لتأثر الريفيين بالثقافة الحضرية عن طريق وسائل الاعلام .

- كما توصل لوكمان أيضا أن النساء أكثر تدينا من الرجال ، وإن كبار السن وصغار السن هم أكثر تدينا من متوسطى العمر .
- كشفت الدراسة أيضا أن النساء العاملات شأنهن شأن الرجال أقل تدينا من النساء غير العاملات .
- توصل الى أن هناك تباين فى درجة التدين بالنسبة للطبقات الاجتماعية وقد أشار الى أن درجة التدين ترتفع عند الفلاحين والطبقات المتوسطة عنها بالنسبة للطبقة العاملة .

ولا شك أن النتائج التى توصل اليها لوكمان لها مبررات اجتماعية بصرف النظر عن ارتباطها بالجنس والنوع ، فإن درجة انغماس الفرد فى العمل فى المجتمع الصناعى تتناسب تناسبا عكسيا مع درجة انغماسه فى النواحي الدينية (بصورتها التنظيمية الكنسية) .

وقد أشار « لوكمان » فى نتائج دراسته عن العلاقة بين المجتمع والدين الخاضع لتوجيه الكنيسة فمجتمعات أوروبا الغربية أكثر ارتباطا بالكنيسة ،

* لقد أخذنا ضعف التدين التابع لتنظيم الكنسى مؤشرا لضعف الوازع الدينى الذى أصبح أكثر فردية ويفقد تدريجيا طابعه التنظيمى التقليدى .

T. Luckmann, «The Decline of church - oriented Religion, in : Sociology of Religion, Penguin book., 1971., P. 14. . (١٠)

ولكنه أشار الى أن هذا الارتباط يختلف من إقليم لآخر ، فقد وجد أن الأفراد الكاثوليك أكثر مشاركة في النشاط الدينى الكنسى من البروتستانت . وربما يعزى ذلك الى اختلاف درجة التصنيع في المجتمعات الكاثوليكية عنها في المجتمعات البروتستانتية ، كما يمكن إرجاعه الى إختلافات إقليمية وقومية (١١) .

— هذا وقد عقد « لوكرمان » مقارنة بين الكنيسة في أوروبا الغربية والكنيسة في الولايات المتحدة .

— وتوصل الى أن الولايات المتحدة سجلت درجة عالية في إقبالها على الكنيسة ، وقد حاول « لوكرمان » تفسير هذه المعضلة . كيف أن الدين قد أصبح ظاهرة هامشية في المجتمعات الصناعية المتقدمة ، والولايات المتحدة — وهى أولى الدول الصناعية — تعكس درجة كبيرة في إقبالها على الكنيسة ؟ وقد فسر « لوكرمان » هذه المعضلة بأن هناك إختلاف بين سمات الكنيسة في أوروبا وسمات الكنيسة في أمريكا . فالكنيسة في أوروبا لم تعاني من تحول راديكالى . فظلت مقتصرة على أقلية من السكان ، واستمرت في تقديم ونقل الأفكار الدينية التقليدية . وبذلك انحسر دورها الاجتماعى وابتعد عنها أغلبية أفراد المجتمع الذين يعيشون في مناخ المجتمع الصناعى الحديث .

بينما نجد أن الكنيسة في الولايات المتحدة كانت مجالا لتغير راديكالى داخلى ، هذا التغير تمثل في تبنى وجهة النظر العلمانية ، فالكنيسة في الولايات المتحدة لم تمثل اتجاها متناقضا مع العلمانية Secularization فالوظائف النفسية والثقافية والاجتماعية التى تؤدنها للكنيسة في الولايات المتحدة سواء للمجتمع ككل أو للهيئات وأفراد يمكن اعتبارها علمانية Secular أكثر منها دينية religious

— وقد استخلص « لوكرمان » من دراسته أن انحسار التوجيه الكنسى الدينى في أوروبا يرجع الى جمود الكنيسة وتمسكها بشكائها التقليدى . بينما الكنيسة في الولايات المتحدة قد سارت في عملية اكتسابها الخابع العلمانى من الداخل internal-seculization ، ويدعو لوكرمان

الى ضرورة تكيف الكنيسة مع الثقافة المعاصرة للمجتمعات
الصناعية (١٢) :

ولما كانت ظاهرة انحسار وضعت الوازع الدينى فى المجتمعات الصناعية
المتقدمة يرجع فى المحل الاول الى الاندفاع الهائلة نحو التصنيع ، والاعتماد
على الآلات . مما جعل الانسان ينشغل عن فكرة الله (الذى خلق) الى فكرة
الانسان (الذى يبتكر) . فالصانع ينظر حوله ويرى أنه يصنع كل شئ بيده
ويخلق أدواته والآلة ، فلا يكون هناك مكان للغيبيات عنده .

فما هى اذن أسباب تدهور الوازع الدينى فى المجتمعات النامية ؟
لا شك أن الأسباب فى الدول المتقدمة ، فإذا كانت مسببات التدهور الدينى
تختلف عن تلك الاسباب فى الدول المتقدمة ، فإذا كانت مسببات التدهور الدينى
فى الدول الأخيرة تكمن فى التطور والنمو المادى السريع ، وسيطرة الآلة على
الانسان ، فإن مسببات التدهور الدينى فى المجتمعات النامية أرجعها علماء
اجتماع هذه الدول الى عاملين رئيسيين :

أولاً : يرى فريق من العلماء أن ضعف الوازع الدينى فى المجتمعات
النامية مرجعه الى التغيرات المختلفة التى تتعرض لها هذه الدول ولتى تؤثر
على بنائها الاجتماعى ، ولا شك أن البلدان النامية من أكثر البلدان تعرضاً
للتغيرات الثقافية والاجتماعية ، ومنطلقات هذا التغير متعددة ، فقد تكون من
داخل النطاق الاقتصادى ، أو من داخل النطاق السياسى . وينصب التفسير
الثقافى فى هذه البلدان على عديد من الظواهر من أظهرها القيم والميول الفكرية
والتصورات الدينية (١٣) .

ولذلك نجد أن هناك علاقة بين ضعف الوازع الدينى فى المجتمعات النامية
وبين التقدم الذى تتعرض له هذه البلدان . وفى هذه المرحلة تعاني هذه البلدان
من صراع بين التمسك بالتراث الدينى وبين الموقف العلمى المتطلع الى التقدم ،

Ibid., p. 147.

(١٢)

(١٣) محمد الجوهري ، علم اجتماع التنمية ، دار الكتاب للتوزيع ، ١٩٧٩ ، ص ١٢ .

وخاصة وأن الموقف التقدمي استطاع أن يحرز انتصارات باهرة في كثير من الميادين ، خاصة الميدان الاقتصادي والصناعي ، فأصبح الشيء المبهز للأفراد هو الجري وراء كل عصرى وكل ما يؤدي الى التخلص من القديم البالى فعمليات التحضر الذى تخضع لها الدول النامية لا شك انها تحدث هزة في التراث .
فالثقافة الوافدة من شأنها أن تؤثر في المجتمع وخاصة اذا كانت هذه الثقافة أقوى من الثقافة الموجودة (١٤) .

ثانيا : هناك فريق آخر من العلماء يرجع ظاهرة ضعف اللوازع الدينى الى حالة التخلف والتبعية التى تعاني منها الدول النامية . فمن المؤكد أن الدول النامية هي دول عاشت فترة طويلة من تاريخها تحت سيطرة دول كبرى ولا شك أن هذه الدول القوى الكبرى تحرص على تبعية الدول النامية لها ليس فقط تبعية سياسية أو اقتصادية انما أيضا تبعية فكرية وحضارية حتى تضمن هذه الدول في فلكها . لذلك يرى السياسيون أن الدين هو أسهل وسيلة لاستعباد الإنسان سياسيا . فاذا نجح المستعمر في إبعاد الفرد عن دينه بذلك يصبح شيئا تائها في فراغ ، وبذلك يسهل احتوائه في ثقافة المستعمر والارتقاء في فلكه .

الفصل الثاني

النظرية الاجتماعية والدين

تحتل الظاهرة الدينية مكان الصدارة من عناية جمهور كبير من علماء الاجتماع ، وقد اختلف العلماء فيما بينهم من حيث منطلقاتهم . في تناول هذه الظاهرة . ولذلك أصبحنا أمام عديد من الاتجاهات المختلفة لدراسة ومعالجة للظاهرة الدينية .

وهنا نعرض آراء بعض العلماء التي تعكس لنا وجهات نظر متباينة في نظرتها وتناولها للظاهرة الدينية .

١ - ابن خلدون والدين

● تؤكد نصوص المقدمة على أن الدين احتل مكانة كبيرة في فكر ابن خلدون ، فقد اعتبره (الدين) أساس الاجتماع الانساني ، فالاجتماع الانساني عند ابن خلدون يقوم على أساسين بارزين هما :

العصبية والدين ، اذ لولا العصبية والدين لما كان غفنا اجتماع انساني سليم ، ولكان البشر في هذه الحال يشبهون الحيوانات في معيشتهم وسلوكهم . واخلاقتهم ، ويظهر هذا المعنى في قوله :

« ينقل عن الكثير من السودان أهل الاقليم الأول أنهم يسكنون الكهوف ، والغياض ويأكلون العشب ، وأنهم متوحشون غير مستأنسين يأكل بعضهم بعضا ، والسبب في ذلك أنهم لا يعرفون نبوة ولا يدينون بشريعة . فالدين مجهول عندهم والعلم مفقود بينهم ، وجميع أحوالهم بعيدة عن أحوال الاناس قريبة من أحوال البهائم » (١) .

● اعتبر ابن خلدون الدين عاملا من ضمن العوامل الاساسية المؤثرة في سير التاريخ وتطوره . فقد رأى ابن خلدون - باعتباره رجلا مسلما - أن هناك

(١) عمر قروح ، ابن خلدون والدين ، أعمال مهرجان ابن خلدون ، ١٩٦٢ ، ص ٢٩٥ .

عناية الالهية تتحكم في القوانين التي تخضع لها الظواهر المختلفة ، وهذا لا يتعارض مع اعترافه بوجود عوامل تتحكم في سير وتطور الحياة الاجتماعية والتاريخ مثل العامل الاقتصادي والطبيعة وقوانين الجبرية التاريخية فالعناية الالهية فوق كل شيء . ويمكن ان تتدخل لتغيير مجرى التاريخ (٢) .

ويؤكد ابن خلدون بأن صلة الله بالعالم الانساني ظاهرة في كل زمان ومكان ، ويقول في المقدمة :

« والله سبحانه خلق ما في العالم للانسان وامتن به عليه » ، (٣) .

● ويشرح ابن خلدون أثر الدين على الحياة الاجتماعية بقوله :

« لما كانت حقيقة الملك ان الاجتماع الضروري للبشر » فوجب الى يرجع ذلك الى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة ينقادون الى أحكامها . . . فاذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء واکابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية واذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة » ، (٤) .

ويشير هذا النص الى ان ابن خلدون يرى ان الدين يدفع بالتطور الى الامام ويجعل الحياة الانسانية افضل .

● كان ابن خلدون يرجع الى الدين ليفسر به بعض حقائق التاريخ ويذكر في المقدمة ما يدل على ذلك في فصل بعنوان « ان الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها : » والسبب في ذلك كما قدمناه ان الصبغة الدينية تذهب بالتفافس والتحاسد الذي في اهل العصبية وتفرد الوجهة الى الحق فاذا حصل لهم الاستبصار في امرهم لم يقف لهم شيء ، لان الوجهة واحدة . . . وهذا كما وقع لعرب صدر الاسلام في الفتوحات فكانت جيوش المسلمين بالقادسية واليرموك بضعا وثلاثين الفا في كل معسكر وجموع فارس مائة وعشرين الفا بالقادسية وجموع هرقل

(٢) زينب الخضري ، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون ، دار النهضة للطباعة والنشر ،

١٩٧٦ ، ص ١١٥

(٣) المقدمة ، ص ٣٣٢ .

(٤) المقدمة ، ص ١٦٥ .

اربعمائة الف فلم يقف للعرب أحد من الجانبيين ، •

ويفسر ابن خلدون هذا الانتصار الزهل الذى حققه المسلمين ويرجمه الى الدين ، وهذا يؤكد أنه كان يرجع أحيانا للدين ليفسر بعض حقائق التاريخ (٥) •

● ويتحدث ابن خلدون عن النبوة فيقول « أعلم أن الله سبحانه اصطفى من البشر اشخاصا فضلهم بخطابه وفطرهم على معرفته وجعلهم وسائل بينهم وبين عبادة يعرفون بمصالحهم ويحرصونهم على هدايتهم ... وكان فيما يلقيه اليهم من المعارف ويظهره على سنتهم من الخوارق والأخبار والكائنات المغيبة عن البشر التى لا سبيل الى معرفتها الا من الله بواسطتهم ولا يعتمونها الا بتعليم الله اياهم ... (٦) •

والنبوة كما يراها ابن خلدون ظاهرة انسانية اجتماعية ، فالنبي كائن بشرى وخصائصه خصائص انسانية اصطفاه الله ليحمل رسالته ، ومفد النبي اجتماعى فهو مرسل ليثبت في المجتمع مفاهيم جديدة من شأنها أن تغير طريقة حياته ، كما تخلق فيه أنظمة جديدة واتجاهات جديدة • فالأنبياء - في نظر ابن خلدون - يلعبون دورا اجتماعيا كبيرا في التاريخ (٣) •

● ويؤكد ابن خلدون على أهمية الدين بالنسبة للعرب ونهضتهم بل بالنسبة للدولة عامة ويظهر هذا في فصل عقده في مقدمته بعنوان « في أن العرب لا يحصل لهم الملك الا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية وأثر عظيم من الدين على الجملة » ، (٨) •

(٥) ساطع الحمري - دراسات في مقدمة ابن خلدون - مكتبة الجاهلي - القاهرة

١٩٦١ ، ص ٤٩١ •

(٦) المقدمة ، ص ٨٠ •

(٧) زينب الخضرى ، مرجع سابق ، ص ١١٧ •

(٨) محمد عبد الله عنان ، ابن خلدون - حياته وتراثه الفكرى ، القاهرة •

١٩٥٣ ، ص ١٦٠ •

٢ - دوركايم والدين

لقد عنى دوركايم بدراسة الظاهرة الدينية ، محاولا تفسيرها والتعرف على نشأتها الأولى ، ويمكن اجمال اسهام دوركايم في الدين في ثلاث نقاط اساسية :

أولا : الأساس الاجتماعي للدين : (٩)

نظر دوركايم الى الأفكار والممارسات الدينية على أنها تشير أو ترمز الى الجماعة الاجتماعية ، كما اعتبر المجتمع هو المنبع الأصلي للدين . ولذلك عرفه بأنه « نسق موحد من المعتقدات والممارسات التي تتصل بشيء مقدس وهذه المعتقدات والممارسات تتحد في مجتمع أخلاقي واحد فريد يسمى الكنيسة ويضم كل الذين يرتبطون به » .

فالدين يضم مجموعة من المعتقدات ، والممارسات في نسق شامل يحقق القداسة للأشياء المحرمة . وهذه المعتقدات توجد بين الأفراد وتخلق مجتمعا أخلاقيا ، أي الاسهام الجمعي في المعتقدات يعتبر شرطا أساسيا لوجود الدين . ومن التعريف السابق نرى أن دوركايم قسم الأشياء والظواهر الى مجموعتين مختلفتين هما (١٠) : المقدس sacred والدنيوي profane ويشير المقدس - كما يرى دوركايم - الى أي شيء عرف اجتماعيا على أنه يتطلب معالجة دينية خاصة . ويتكون المقدس كذلك من التصورات الجمعية التي تعبر عن الحقائق الجمعية ، والأشياء المقدسة لا يمكن أن تتخذ صورة قاطعة في كل زمان ومكان ذلك انها تختلف طبقا لاختلاف الديانات . ويؤكد دوركايم على أن الأشياء المقدسة هي الدينية في مظهرها ولكن اجتماعية في مصدرها .

ثانيا : محاولة الوقوف على الصورة الأولى للدين :

لكي يقدم لنا دوركايم نظرية اجتماعية عن الدين ، حاول أن يقف على أبسط انصور الدينية في المجتمعات البدائية . ولذلك بدأ بنقد النظريات الفردية

E. Durkheim, The Social Foundation of Religion, In : (٩)
:Sociology of Religion., op. cit., P. 42,
Ibid., P, 43, (١٠)

والسيكولوجية عن الدين وخاصة الفرع الحيوي عن سبسر . والنظرية الطبيعية عند ماكس مولر . فالنظريات الأولى تحاول أن تفسر ظهور المعتقدات الدينية عن طريق بعض العوامل البيولوجية كالأحلام والرؤيا . بينما تذهب النظريات الثانية إلى أن الدين يرجع إلى العوامل الطبيعية والكونية . ويرى دوركايم أن هذه النظريات فشلت في تقديم تفسير للدين ، والتمييز بين ماهو مقدس وماهو دنيوى (١١) .

ويقرر دوركايم أن الديانة التوتمية هي الصورة البسيطة للدين . وفي هذه الديانة يعتبر التوتم هو الرمز الذي تتخذه العشائر البدائية لنفسها سواء أكان مستمدا من المملكة الحيوانية أو النباتية أو القوى الطبيعية أو الجماد . وأهم العناصر في التوتمية أن أفراد العشيرة يعتقدون أنهم متحدون فعلا من هذا التوتم ، فهو الأصل في وجودهم ، ويقترب على ذلك أن الأفراد الذين يفتخرون إلى نفس التوتم يعتبرون أنفسهم أقرب فيما بينهم . ومعنى ذلك أن القرابة لا تقوم على أساس وحدة الدم وإنما تربط أفراد القبيلة وحدة قرابة معنوية تقوم على أساس اشتراكهم في نفس العادات والتقاليد والطقوس الدينية التي يلتزمون بأدائها نحو التوتم . وتقوم الديانة التوتمية على أساس تقديس توتم العشيرة تقديسا يحرم لسه إذا كان جمادا إلا في مناسبات دينية ، كما يحرم قتله أو صيده إذا كان من المملكة الحيوانية ، ويحرم أكله إذا كان من المملكة النباتية (١٢) .

ويؤكد دوركايم أن حياة الجماعة هي المصدر الخشني للدين وإن الأفكار والمارسات الدينية إنما تشير أو ترمز إلى الجماعة الاجتماعية . فالرموز الدينية لا يمكن أن تشير إلى البيئة الطبيعية أو الطبيعة الانسانية . ولكنها تشير إلى الواقع الاجتماعي .

ثالثا : الوظيفة الاجتماعية للدين :-

يرى دوركايم أن الدين يؤدي وظيفة أساسية في الضبط الاجتماعي .

I. Seger, Durkheim and his critics on the Sociology of Religion, Columbia uni., 1951., P. 101. (١١)

(١٢) أحمد الخشاب ، الاجتماع الدينى ، القاهرة الحديثة ، ١٩٥٩ ، ص ١٢٩ .

داخل المجتمع . فكل ديانة إنما تركز على عدد من السلوكيات المباحة وعدد آخر من السلوكيات المحرمة . ورأى دوركايم أن نظام التحريم الذى نشأ عن الديانة التوتمية يعتبر الأساس فى الضبط الاجتماعى . فهو نوع من التحريم الاجتماعى الذى يستند الى أساس دينى (١٢) . فالوظيفة الأساسية للمدين عند دوركايم هى خلق وتدعيم الاحتفاظ بالتضامن الاجتماعى .

٣ - ماكس فيبر والدين

لا شك أن اسهام ماكس فيبر فى مجال الدين يعد اسهاما نظريا عظيما فقد اهتم فيبر بدراسة العلاقة بين الدين والاقتصاد وكان يرمى من وراء هذه الدراسة الى الكشف عن طبيعة العلاقة بين الظاهرين . فهو كان يريد أن يتحقق هل للظاهرة الاقتصادية تحدث تأثيرا على الظاهرة الدينية كما ذهب الى ذلك أصحاب التفسير المادى ، أم أن الظاهرة الدينية تؤثر على الظاهرة الاقتصادية ؟ أم أن هاتين الظاهرتين يتبادلان للتأثير والتأثر . وقد توصل فيبر من دراساته الى أن هناك تأثيرا متبادلا بين الظواهر الدينية والظواهر الاقتصادية .

ولقد انصب اهتمام فيبر على دراسة الأخلاقيات الاقتصادية للدين (١٤) ويقصد بالأخلاقيات الاقتصادية ما يؤكد عليه الدين من قيم اقتصادية - وتناول الأخلاقيات الاقتصادية لست ديانات عالمية هى : الكونفوشية ، والهندوكية ، والبوذية ، واليهودية ، والمسيحية ، والإسلام ، ثم درس طبيعة الأخلاقيات الاقتصادية فى كل منهما ، وأثارها على التنظيم الاقتصادى والحياة الاجتماعية للشعوب التى تنتمى الى هذه الديانات .

وعندما حلل العلاقة بين الرأسمالية الحديثة والعقيدة البروتستانتية ، ذهب فيبر الى أنه على الرغم من وجود عناصر متعددة لما يسمى بالاقتصاد الرأسمالى فى الماضى فى كثير من المجتمعات غير الأوروبية الا أننا نلاحظ أن

(١٢) أحمد الخشاب ، الضبط الاجتماعى ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٦٨ ، ص ١٨٠.
Gerth and Mills, From Max Weber, O.U.P., N, Y.,
1969., P. 331,

الرأسمالية الغربية الحديثة تمثل ظاهرة فريدة حيث تتمثل خصائصها الأساسية في المشروع الاقتصادي القائم على التنظيم الرشيد ، والذي يتم إدارته وفقا لمبادئ علمية تؤكد على الكفاءة في العمل لأن العمل في المجتمع الرأسمالي الحديث شيئا أساسيا وهدف يعيش الإنسان من أجله . وبجانب تأكيد الرأسمالية الحديثة على التفوق في العمل . فإنها تتضمن نزعة رشيدة وبنوعية . كما أنها تثير المبادئ والقدرة على الاختراع . وترفض رفضا تاما النزعة التقليدية والخيالية أو اللاعقلية . فالرأسمالية الحديثة نشاطا رشيدا يؤكد على النظام والترتيب . ويتطلب كذلك وجود أفراد يتميزون بسلوكية معينة وسلوك معين - فالتنظيم الرأسمالي لا يتحقق في مجتمع يتسم أفرادهم بالكسل ويتمسكون بمعتقدات خرافية ، ويتميزون بعدم الكفاءة - إنما يحب أن يتميزوا بالسلوك المنظم والأمانة، والمثابرة والكناية والصدق والاخلاص(١٥)

وقد توصل فيبر إلى أن الرأسمالية الحديثة قد نشأت من خلال العقيدة البروتستانتية وأخلاقياتها الاقتصادية ، فروح الرأسمالية هي نفسها روح العقيدة البروتستانتية . بما تتضمنه من سلوك وأخلاقية عملية .

ولقد توصل فيبر إلى هذه النتيجة من خلال تحليل دقيق لتعاليم لوثر Luther وكالفن Calvin فروح البروتستانتية كما تبجو أخلاقياتها العملية في الحياة اليومية ، تطابق في الواقع روح الرأسمالية الحديثة . ذلك أن العقيدة البروتستانتية تهتم اهتماما بالغا بتنشئة الفرد تنشئة رشيدة ، وهي تمنح المهنة قيمة أخلاقية كبيرة ، كما أنها تقدر العمل ، بل وتعتبر أن تادية العمل بطريقة شريفة نشاطا ذكيا (١٦) .

وحاول فيبر تأييد استنتاجه من خلال تحليل تاريخ بعض الدول البروتستانتية فمنذ عصر الإصلاح كانت الدول الرائدة اقتصاديا ، هي تلك التي تسودها العقيدة البروتستانتية مثل هولندا ، وانجلترا ، وأمريكا . بينما ظلت الدول الكاثوليكية أو غير البروتستانتية متخلفة نسبيا ، وقد فسّر فيبر ذلك بأن العقيدة البروتستانتية في تلك الدول ، كانت تدعّم وتثبّت أشكال النشاط التي تعتبر ضرورية لإقامة وإدارة المشروعات الرأسمالية

الحديثة • وقد دعمت البيانات الإحصائية أراء فيبر • وأوضحت أن السكان البروتستانت في ألمانيا تتميز حالتهم الاقتصادية بأنها أفضل عنها من غير البروتستانت (١٧) •

● وإذا كان فيبر أثبت أن الحياة البروتستانتية تساهم في ظهور النظام الرأسمالي الرشيد ، فقد حاول أن يثبت من دراسته للإسلام أن بناءات المجتمعات الإسلامية لا تتضمن العناصر البنائية الضرورية القادرة على بلورة نظم رأسمالية متطورة ، لأن نظرة فيبر للإسلام كانت متحيزة وقاصرة ، وقد تأثر كثيرا بالأفكار العامة التي كانت سائدة في أوروبا خلال القرن التاسع عشر ، وهي الأفكار التي تميل إلى وصف المجتمعات الشرقية بعنم الاستقرار السياسي والاقتصادي ، فضلا عن الجمود للفكر والتخلف الثقافي. (١٨) •

٤- وات Watt والاتجاه المادي في دراسة الدين

لو حاولنا تلخيص موقف النظرية المادية من الدين وجدنا انها تقوم أساسا على تبعية الظواهر الدينية للظواهر الاقتصادية والمادية • وتعتبر ثمرة من ثمرات النشاط الانساني • فتاريخ الانسان لا يعدو أن يكون صراعا بين مظاهر هذا النشاط المحتدم بين مختلف المستويات المادية ، ولما كان التفكير مرتبطا دوما بالعمل ، لذلك كان انبناء الاجتماعى متركزا على العلاقات الاقتصادية المادية • ومن هنا فانها تنعكس في مظاهر النشاط الاجتماعى بما في ذلك المجال الدينى والخلقى والثقافى •

وإذا كانت طريقة الانتاج تحدد بوجه عام العلاقات المادية والاقتصادية بين الناس ، فانها في الوقت نفسه تنبت المبادئ والأفكار الدينية الملائمة لوجودها •

ويتمثل هذا الاتجاه المادي الذى يبرز أهمية دور العوامل المادية في نشأة

Ibid., P. 317.

(١٧)

(١٨) انظر مزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع في :
فيبر والإسلام ، تأليف ب. تيريز B. Turner عرض نقدي للدكتور السيد الحسينى

الدين عند وات Watt فقد قرز « وات » اننا لا نستطيع أن نفكر تأثير العوامل الاقتصادية في مجرى التاريخ بصفة عامة ، وفي الحركات الدينية بصفة خاصة فهو يرى أن وراء كل حركة دينية تكمن تغيرات اقتصادية ، وقد طبق وات اتجاهه المادى في تفسير نشأة الديانة الاسلامية . ففى كتابه « الاسلام وتكامل المجتمع » أخذ يحلل الأوضاع الاقتصادية والتغيرات التى حدثت فى وسائل الانتاج قبل ظهور الاسلام ، وذهب الى أن هذه التغيرات هى التى أدت الى ظهور الاسلام .

وقد تتبع نشأة الديانة الاسلامية فى كل من مكة والمدينة مركزا على التغيرات الاقتصادية ، فقد ذكر أن التغيرات الاقتصادية التى ظهرت فى مكة تكمن فى التحول من حياة الرعى والترحال nomadism الى التجارة ، وقد ترتب على هذا التحول عديد من النتائج (١٩) .

— ضعف التماسك داخل الجماعات ليس فقط المعروفة بالقبيلة tribe أو البطن clan ولكن ايضا داخل الأسرة الصغيرة ، لان حياة الرعى فى الصحراء كانت تستلزم لبقائها ضرورة وجود التماسك والتضامن .

— تكوين الملكيات الفردية والواسعة : فقد كرس رعاء القبائل جهودهم فى تكوين ملكيات كبيرة خاصة بهم — ولما كانت الثروة فى مرحلة الرعى تتمثل فى ملكية الجمال والأغنام ، وبالتالي كانت ملكية الفرد محدودة بعدد معين من الجمال حتى نستطيع رعايته — بينما التحول الى التجارة مكن بعض الأفراد من تكوين ثروات واسعة متمثلة فى الأشياء الكمالية التى يمكن تخزينها بسهولة .

وقد صور « وات » الوضع فى مكة عام ١٦٠ . بأن هناك قلة من التجار الأغنياء تزداد ثروتهم الشخصية ، ولم يقوموا بالتزاماتهم تجاه أفراد قبائلهم الذين هم أقل منهم ثروة . هذا بالإضافة الى أن رأس المال الذى يستغله زعماء القبائل هو ملك للجماعة ، ورغم ذلك فإن فائدته تعود على هؤلاء القلة الغنية بينما يظل باقى الأفراد فى حالة من الفقر . ويقرر وات بأن مشاعر الحقد الطبقيّة فى مكة فى تلك الفترة لم تكن بين الأغنياء والفقراء ، وإنما كانت بين شحيدى اثراء وبين متوسطى الثراء .

وبينما كان الأغنياء يجنون آمنهم في ثروتهم ، تحد أن باقى الأفراد على وعى بعدم آمنهم وخاصة بعد فقدان الاحساس بالتماسك الذى كان سائدا فى الحياة للرعية ، ومع كسر التقاليد الموروثة .

وبالإضافة الى التغيرات السابقة . فقد كان هناك تحول من النسق القرايى الأموى الى النسق القرايى الأبوى (٢٠)

الاسلام فى المدينة (٢١) :

كذلك أوضح وات العوامل التى دفعت الأنصار فى المدينة الى الدخول فى الاسلام ومناصرة سيدنا محمد ، وأرجعها كذلك الى عوامل اقتصادية . وهى تتمثل فى الانتقال من مرحلة الرغى الى مرحلة الحياة الزراعية المستقرة . فسكان المدينة كان يعمل أجدادهم بالرعى ويعيشون على زراعة النخيل . وهناك تجارة بسيطة تقوم على تبادل السلع الغذائية . ولم تصل الى درجة الرقى التجارى فى مكة . لأن مكة كانت فى ذلك الوقت مركزا تجاريا وتقوم بدور الاحتكار التجارى .

كما أشار د وات ، أن بجانب تلك التغيرات الاقتصادية كانت هناك أوضاع اجتماعية معينة تمثلت فى الخلافات بين القبائل بعضها وبعض .

ويمكن تلخيص اتجاه وات بأنه يرى أن التغير فى وسائل الانتاج فى شبه الجزيرة العربية أفرز الديانة الاسلامية ، وأكد على أن التغيرات الاقتصادية فى وسائل الانتاج ضرورية لحركة الديانة . بينما النتائج الاقتصادية للحركات الدينية ثانوية وليست أساسية (٢٢) .

نقد وات :

لا شك أن اتجاه د وات ، فى تفسيره لنشأة الدين اتجاه خاطئ ، تماما فلا يمكن تفسير نشأة الديانات بالرجوع الى العوامل الاقتصادية . فادا كانت العوامل الاقتصادية تفسر بعض الظواهر الاجتماعية ، فلا يمكن تفسير نشأة

Ibid., P. 8.

(٢٠)

Ibid., P. ١4.

(٢١)

Ibid., P. 34

(٢٢)

الدين بالرجوع الى العوامل الاقتصادية ، هذا بالإضافة الى أن هناك العديد من النقد الذى يمكن أن يوجه الى « وات » ، فى تحديده للتغيرات الاقتصادية التى حدثت قبل ظهور الاسلام مباشرة ومنها :

– فالانتقال من مرحلة الرعى الى مرحلة التجارة لم يحدث فى السجلات القريبة من ظهور الاسلام • بل لقد عرف العرب فى عهود الجاهلية ومن تقدم السفين التجارة وهى ما تعرف عندهم برحلة الشتاء والصيف •

– كذلك نعارض وات فى تفسيره اقبال الأنصار فى المدينة على الاسلام بالرجوع الى العوامل الاقتصادية ، فاقبال سكان المدينة على الدين الاسلامى كان عن لقتناع وايمان بهذه الديانة السامية •

– نعارض وات فى انكاره أى وصفه بأن النتائج الاقتصادية للديانات ثانوية incidental بل أن الديانات لها آثار كبيرة فى النظم الاقتصادية وخاصة الديانة الاسلامية ، فهى أوجدت نظاما اقتصاديا كاملا يهدف الى التنمية ورخاء الفرد والمجتمع •

– هذا بالإضافة الى أن آراء وات تعارض نتائج الدراسات التى توصل اليها علماء الاجتماع أمثال ماكس فيبر ودوركايم •

فالنسبة للأول وصل فى دراساته التى اعتمد فيها على المفاهيم الاحصائية الى أن الأخلاقيات الدينية هى التى تعمل على ظهور الأنظمة الاقتصادية (هذا ما أكدته نتائج دراساته عن العلاقة بين الرأسمالية والديانة البروتستانتية) • وهذا يكذب قول وات بأن للنتائج الاقتصادية للديانات ثانوية •

كما تتعارض آراء وات مع آراء دوركايم الذى أكد على الأساس الاجتماعى للدين ، أى أن الأساس الأول للدين هو وجود نسق معتقدات موحد بين الأفراد يربط بينهم •

الباب الثاني

جذور النظرية الاجتماعية في الفكر الاسلامي

الفصل الأول :

- الفكر الاجتماعي قبل الاسلام .

الفصل الثاني

- الفكر الاجتماعي في الاسلام .
- البناء السياسي في الاسلام .
- البناء الاقتصادي في الاسلام .
- البناء الاسري في الاسلام .

الفصل الأول

الفكر الاجتماعي قبل الإسلام

- لكي نتعرف على الملامح الأساسية للفكر الاجتماعي قبل الإسلام .
- يجب أن نستعرض بشكل عام البناء الاجتماعي للجزيرة العربية قبل الإسلام .

الحالة السياسية قبل الإسلام :

لقد تميزت بلاد العرب بسمات مختلفة منها : عدم وجود وحدة سياسية ، حيث كانت جمهورتهم بنوا رحلا ، متفرقين في مختلف الأصقاع متعاونين متنافرين ، لم يضمهم وحدة شاملة ، وقد قامت عدة ممالك عربية قبل الإسلام وهي : مملكة معين ، سبا ، حمير ، الحيرة ، غسان ، بلاد الحجاز (١) .

ولم يكن للعرب نوع من الحكومات كالعروفة الآن ، ولم يكن لهم قضاء يحتكمون اليه أو يقر الأمن والنظام ، أو جيش يحرا عنهم الأخطار الخارجية فكان للشخص المقتدى عليه يثار لنفسه بنفسه ، وعلى قبيلته أن تسد أزره . ولقد كانت الوحدة الأساسية لهذا المجتمع هي القبيلة ، فمن خلالها يتحدد الإطار السياسي الذي يتلهم وحياة البدو في الصحراء ، وكان من الطبيعي أن نجد أن الرئاسة عندهم ينالها أهل العصبية ، فالعصبية هي عماد النظام القبلي وشرط وجتودة فأن القبيلة يعتمد على قدرتها القتالية ، ولكل قبيلة مجموعة من العادات التي لها قوة القانون تنظم بها علاقة الفرد بقبيلته ، وعلاقة القبيلة بغيرها من القبائل ، ويظل الفرد متمتعا بعطف قبيلته عليه وحمايتها ما دام قائما بواجباته المفروضة عليه .

وقد كانت الرئاسة تسند الى من هو أكبر سنا وأكثر عصبية ويلقب بالشيخ وقد حتمت ظروف الصحراء صفات معينة لابد من توافرها فيمن يتولى رئاسة القبيلة ، ومنها مكان عشيرته وكفافته الشخصية وصلابته وحكمته

(١) محمد جلال شرف ، خصائص الفكر السياسي في الإسلام ، دار الجامعات المصرية ،

الى جانب اتصافه بالشجاعة والكرم ، وكان رئيس القبيلة هو صاحب السلطة التنفيذية وتوقيع العقاب على المذنبين فلم يكن عند العرب قانسون بالمعنى المعروف حاليا وانما كان قانونهم هو مجموع التقاليد والأعراف السائدة بينهم (٢) ولذلك كان لابد أن يتمتع رئيس القبيلة باحترام الجميع وأن تكون له الهيبة حتى يخضع له الجميع بالسمع والطاعة .

ولم يكن العرب يعرفون قانون الخلافة بالتوريث لابلن الأكبر وانما كانوا يسندون رئاسة القبيلة لمن هو أكثر كفاءة .

اما اذا نظرنا الى النسق الاقتصادي عند العرب فانا نجد انهم لم يكونوا زراعا يرتبطون بالأرض ، ويتعارفون على اوضاع تحدد العلاقات بين مالك الأرض ومستأجرها ، كما لم يكونوا صناعا فيصنعوا اللوائح والتشريعات التي تحمي العامل وتحفظ حق صاحب العمل ، انما كانوا اقواما غلبت عليهم البداوة وعاش اكثرهم عيشة الارتحال . والقليل منهم وهم اهل قريش كانوا يعيشون على رحلات التجارة التي لا تزيد في العام على واحدة الى اليمن في الشتاء واخرى الى الشام في الصيف ، وفي ذلك يقول القرآن الكريم في سورة قريش : لا يلاف قريش ، ايلافهم ، رحلة الشتاء والصيف ، .

ورغم أن العرب عاشوا عيشة جافة يجوبون رمال الصحراء بحثا عن الماء والكلا ، وكانوا بدوا على الفطرة الا انهم اهتموا بالتفكير في شئون الحياة والمجتمع ، وكانت لهم نظمهم الاجتماعية وانماطهم الثقافية والحضارية . وكانوا يجتمعون في أسواق وندوات علمية يتبادلون نتاج قرائحهم ويعرضون مشكلاتهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، ويتساجلون فيما بينهم للوصول الى افضل الوسائل لعلاجها . لا سيما اذا وضعنا في الاعتبار أن شبه الجزيرة العربية كانت تقوِّج بتيارات حضارية وثقافية متباينة فكانت منطقة التقاء واتصال حضارى وثقافى بين حضارات فارس واليمن ومنطقة الخليج . ومن أبرز الشواهد الحاسمة في هذا الصدد رحلة الشتاء والصيف وما كانت تنطوى عليه هذه الرحلة من مد

(٢) حسن ابراهيم ، تاريخ الاسلام السياسى والدينى والثقافى ، مطبعة النهضة ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص ٥٠ .

ثقافي وحضاري وتفاعلات واستجابات وصراعات تنصهر جميعها في بوتقة شبه الجزيرة العربية .

واستقرت قبيل الاسلام مجموعة من النظم الاجتماعية لها وظائفها وبناءها الاجتماعي . فقد عرفوا الحج ومارسوا نظم الاضحية والقرابين بتقديم النذور والقيام بالطقوس والشعائر حيال قوى الطبيعة والقوى التي يعتقدون في قداستها كما الهو الاصنام وعرفوا الكهانة (وهي ادراك الكليات والجزئيات من الغيب اما بالحدس او بالرؤيا او بالاستدلال) ومهروا في فن العرافة (وهو معرفة الماضي وتفسير الحوادث واستخدموه في حل مشكلاتهم الاجتماعية كالاقتداء الى القاتل أو تحديد السارق) ومهروا كذلك في فن القيافة (ويدور حول تتبع الأثر للاقتداء الى ما هو ضال) . واتخذوا هذا الفن في اثبات الانسان والحق الأولاد المختلف عليهم الى الأصلاب التي انحدروا منها . وانتشرت بينهم كذلك ظاهرة الاخذ بالثأر وارتبطت في مشاعرهم الجمعية بتصورات تدفعهم الى ضرورة الثأر للشخص أو القبيلة المقتوره . فقد اعتقدوا أن روح القتيل تظهر في القبور هائمة ثائرة الى أن يثار لها فتطيب نفسها وتستقر في مقرها مطمئنة .

ومارس العرب قبيل الاسلام مختلف النظم الزوجية . تعدد الأزواج والزوجات ، وواحدية الزوجة مع تعدد الأزواج ، وواحدية الزوج مع تعدد الزوجات . وكانوا يميلون الى الزواج من الداخل indogamy

وفيما يتعلق بوضع المرأة في حالة الزواج فلم تكن لها مطلقا أي حرية في الزواج فالأب أو من يتولى أمرها من الرجال هو الذي يقوم بتزويجها والمهر يعتبر شرطا ضروريا للزواج ولكن المبلغ المدفوع انما يكون لولي أمر الفتاة ليس للفتاة نفسها فكان الأمر في نهايته هو عملية بيع ولم تكن الحياة الزوجية قائمة على اعتراف بحقوق أو شركة متبادلة بين الزوجين . وكانت الزوجة موضع الأضطهاد . . . والابتزاز . وكثيرا ما كانت فكرة قضاء الشهوة والاستمتاع هي الدافعة الى الزواج دون قصد انشاء كيان وأسرة (٢) .

(٢) محمد عزة دروزه المرأة في القرآن والسيرة ، المكتبة المصرية ، بسرويت

وكان نظام الطلاق معروفا عند العرب وله ابعاده ومحدداته الاجتماعية ، وكانت المرأة تعلن عنه بتغيير باب مخيمها فيدرك الزوج انها غسبي وأنه أصبح غير مرغوب فيه .

وأما بالنسبة للميراث فالعربي له الحق في أن يوزع كل ممتلكاته بارادته والقاعدة العامة في قانون التوريث ان الاناث لا يأخذن شيئا . . وحتى بين الذكور لا يرث الا المنتسبون للاب . لما النسب من ناحية الأم فيستبعد .

وكانت البنات محل كراهية من جانب المجتمع العربي قبل الاسلام ولذلك انتشرت ظاهرة وأد البنات . لانهم كانوا يعتقدون ان البنات من شر البلاء ويجلبن العار ويسببن لقيومهم المتاعب والمشكلات الأخلاقية وهذا يتعارض مع حرص العرب على الشرف والتعفف والفضيلة ، واعتقد البعض ان البنات يسكنها روح الشيطان ولذلك فمن يمثلن الرجس والدنس ويغلب فيهن عنصر الشر ، ولذلك لم تجد بعض القبائل خيرا الا في التخلص من اناثها .

وكذلك انتشر عند العرب ظواهر التبني والقبول والادعاء وهي من الظواهر الهامة في نظام الأسرة الانسانية ، وكانت من الحقوق التي يمارسها رب الأسرة وبمقتضاها كان يلحق من يشاء بنسب الأسرة ويترتب عليها درجة قرابة لا تقل عن قرابة الدم والنسب وقد لعبت هذه الظواهر دورا هاما في بناء الأسرة وحجمها ومبلغ تأديتها لوظائفها (٤)

وينسب بعض المؤرخين الى العرب أنهم أصل علم الأخبار ومعرفة السير والأمصار . وكانت لهم معرفة باوقات مطالع النجوم ومغاربها ، وعلم بانواء الكواكب وإمطارها على حسب ما أدركوه بفرط العناية . وطول التجربة لاحتياجهم الى معرفة ذلك حتا يكتفوا ظروف معيشتهم وأحوالهم وفقا لذلك .

ومارس عرب الجاهلية فن الطب ودرسوه عن الفرس وفي بلاد الروم وكانوا يصنعون الأدوية والعقاقير من الأعشاب والمواد الموجودة في البيئة ،

(٤) مصطفى الخشاب ، علم الاجتماع العائلي ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٦٥ .

• وبرع بعض أطبائهم في إجراء الجراحات وتضميدها •

وانطوى المجتمع على قدر من القيم كتقديس العصبية وروابط الدم
والعلاقات القرابية •

وتعتبر المروءة من القيم المتصدرة في البناء القيمي الصحراوي وتعنى
بالمروءة الشجاعة في القتال ، والصبر عند الشدائد والاصرار على الثأر ،
• وحماية الضعيف وتحدي القوة •

كذلك نجد الكرم من القيم ذات القيمة العالية في البيئة الصحراوية ،
ويمكن ارجاع وجود صفات كتلك في هذا الوسط للصحراوي الى حاجة الانسان
لمساعدة غيره لمواجهة قسوة الطبيعة وشظف العيش •

والوفاء والاخلاص من القيم الهامة أيضا في الصحراء ، فعلى الرغم من
أن البدوي لا يتردد في الاغارة وسلب ممتلكات القبائل الاخرى الا أن هناك
• اخلاصا كبيرا في الحفاظ على الودائع والامانات •

وعرف العرب الترجمة والتراجم وهذا دليل لا يرقى اليه شك على انهم
لم يكونوا في عزلة عن الحركات الفكرية والتغيرات الاجتماعية التي تحدث في
البلاد المجاورة لهم وهي بلاد كانت على قدر من التحضر ولها ثقافات أصيلة •
اي أنهم كانوا في تلاقح وتزاوج فكري وحضاري واجتماعي مما مهد التربة
وخلق مناخا مناسباً لاستقبال وتجسيد تغيرات جذرية وثنويه جاء بها
الدين الاسلامي •

الفصل الثاني .

الفكر الاجتماعي في الاسلام

الاسلام دين اجتماعي وليس ديناً عقائدياً فقط ، والنظام الاجتماعي في الاسلام جزء من الدين . فقد اهتم الدين بالنظم والعلاقات والمعاملات الى جانب اهتمامه بالعقائد والعبادات . واستطاع هذا الدين أن يحقق في فترة وجيزة الوحدة القومية في شبه الجزيرة العربية وهي الوحدة التي لم يستطع العرب من قبله أن يحققوها بالرغم من توفر ركائزها من حيث وحدة العادات والتقاليد والأعياد القومية والتاريخ المشترك والعرف واللغة الى حد كبير . وأصل الاسلام بعد أن شرع الكثير من النظم الاجتماعية وطور الكثير منها وقضى على بعضها ، فنظم شئون الأسرة من حيث محددات الزواج والطلاق وتعدد الزوجات وطبقات المحارم والتوريث . كما طور نظم الحج وتقديم الأضحية والقربان والزكاة والصوم والضوابط الاجتماعية شئون الحكم والشورى ومفاهيم العدالة والرعاية والتكافل الاجتماعي وحقوق الانسان ونظام الرق . فقد وسع منافع العتق وضيق روافد الرق بصورة أدت الى انقراض هذا للنظام الذي كان ينطوي على فظاعة صارخة ويعتبر نقطة سوداء في سجل الانسانية .

ولم يترك الاسلام نظاماً له شأنه في حياة المجتمع الاسلامي الا ومسه بعنف أو برفق في نطاق النسق التصوري العام لاحكام الدين المستمدة من مصادره الأساسية .

فكان الاسلام اذن عملية تغييرية ثورية اصلاحية مرتبطة بالثورة الاجتماعية والتغيير الاجتماعي وديناميات الحراك داخل بوتقة المجتمع الكبير الذي حققه الاسلام بنشر الدعوة الى رحاب أوسع من نطاق الجزيرة ، ودانت لها الشعوب الواحد بعد الآخر هذه الشعوب التي شكلت الدولة العربية الإسلامية ، .

فعمليات التغير الاجتماعى فى المجتمع الإسلامى كانت عمليات منظمة ومخططة وهادفة . لم تكن حركات أو فبذيات عشوائية رهينة المصادفات والأهواء والآراء الشخصية ولكنها كانت عمليات رتبية انتقلت من مرحلة الى أخرى فى نسق منهجى . فانقل المجتمع من مرحلة البدء الى مرحلة الترشييد والتوعية ثم مرحلة التأصل وأخيراً مرحلة الانفتاح والانطلاق وواضح أنها عمليات مترابطة يؤدى احداها الى الأخرى بشئ من الضرورة العلمية والمنهجية ويواكبها التوازن الدينامى فى كل أنشطة الحياة الاجتماعية ، وكانت هذه العمليات مرتكزة على مقومات كامنة فى طبيعة الدين الإسلامى . ولكى تكتمل فى اذهاننا الصورة التى بدأناها فى الفصل الأول بوصف البناء الاجتماعى للجزيرة العربية قبل الإسلام ، نشير الان الى شكل البناء الاجتماعى للجزيرة فى ظل الإسلام .

البناء السياسى للدولة الإسلامية

الدولة فى نظر الإسلام هى دولة أخلاقية أى أنها تعتمد فى تنفيذ تشريعاتها على القانون من ناحية وعلى الأخلاق من ناحية أخرى . ودستور هذه الدولة هو القرآن ، ولها سياستها الخارجية المرسومة القائمة على الإسلام ، ولها قانونها الخاص الذى يرتب الجزاءات على الجرائم المحلية ، وقانونها الدولى الذى يرسم لنا كيف تعامل الدول فى السلم والحرب (١) .

وبذلك يكون الدين هو الذى رسم الاطار العام للدولة الإسلامية ، وقد جاء القرآن بمجموعة من القوانين والقواعد الكلية التى على الدولة أن تسير فى اطارها . وأول ما قرره الإسلام فى هذا الشأن هو مبدأ الحرية ، المساواة وقد قرر الإسلام مبدأ الحرية كاملاً بجميع صوره وأبرز صورته فى المجال السياسى :

الحرية السياسية :

وهى التى يمنح بمقتضاها الحق لكل فرد عاقل رشيد أن يشترك فى إدارة شئون الدولة ويراقب أعمال السلطة التنفيذية .

(١) محمود شلتوت ، من توجيهاً الإسلام ، دار القلم ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص ٤٢ .

الحرية الفكرية :

منح الإسلام كل فرد الحق في ابداء رأيه عن أى طريق شاء وجعل من أظهر صفات المؤمنين انهم يجهرون بالرأى ، وأكد حق الفرد في النقد والتقويم ويدخل في نطاق الحرية الفكرية ما يسمى بالحرية العلمية :و حرية التفكير العلمى ، وهى أن يكون لكل فرد الحق في تقرير ما يراه في حدود ظواهر الطبيعة والانسانية ، فان الاسلام لم يحاول أن يفرض على العقول اية نظرية علمية معينة بصدد هذه الظواهر ، ولكنه جاول أن يستحث العقول على النظر في ظواهر الكون وحفز الناس على التأمل في هذه الشئون واستنباط قوانينها

العمامة (٢) .

حرية العقيدة :

وتنشر حرية العقيدة في أن الاسلام لا يرغم احدا على ترك دينه لا اعتناق الاسلام وفي هذا يقول الله تعالى : (لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي) .

كذلك يؤيد الاسلام المناقشات الدينية ، وينصح المسلمين أن يلتزموا العقل والمنطق في مناقشاتهم مع اهل الأديان الأخرى . ويرى الاسلام أن الإيمان الصحيح هو ما كان منبعثا عن يقين واقتناع لا عن تقليد واتباع ، وبذلك حطم الاسلام القواعد التي قام عليها التدين في كثير من الأمم من قبله وهى قواعد التقليد والاتباع ، واهمال النظر والتفكير الحر وأهاب بالناس أن يجعلوا عمادهم في عقائدهم ونشر دينهم الدليل العقلى والمنطق السليم .

مبدأ المساواة :

بعد أن قرر الاسلام مبدأ الحرية كاملا أقام بجانبه المبدأ المكمل له وهو مبدأ المساواة فالإيثار ليسوا احرارا فقط وانما هم أيضا متساوون كجنس واحد من حيث المنشأ (ياأيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة) . وهم أيضا متساوون في الحقوق والواجبات أمام القانون بدون تفرقة

(٢) على عبد الواحد وافي : حقوق الانسان في الاسلام . مطبعة النهضة ، القاهرة.

بين شخص وآخر ، بل ويسوى في تطبيق هذا المبدأ بين المسلمين وغير المسلمين ، فيقرر ان الذميين في أى بلد اسلامى لهم ما للمسلمين من حقوق عامة وعليهم ما على المسلمين .

وهكذا جاء الاسلام برسالة كبرى وهى ازالة الحواجز بين البشر فليس هناك فرد افضل بطبيعته من فرد وليس هناك جنس اسمى من جنس . واذا ما معيار الفضل بين الناس هو تقوى الله (٣) .

ولكى يكتمل حديثنا عن البناء السياسى في ظل الاسلام لابد أن نشير الى الديمقراطية في الاسلام :

والحق ان الديمقراطية لم تكن مألوفة في جزيرة العرب قبل الاسلام ، وهكذا فان الديمقراطية الاسلامية جاءت مع الاسلام ، وقد قامت الديمقراطية في الاسلام على أساس نظام الشورى هذا الى جانب قيامها بتحديد المسؤولية الفردية ، وجعل الحقوق عامة ومتساوية بين الناس ، وتأكيدها لضرورة التضامن بين الرعية على اختلاف الطوائف والطبقات . فكان الديمقراطية الاسلامية قد قامت على المبادئ التالية :

(ا) المسؤولية الفردية : أكد الاسلام المسؤولية الفردية وقررها على نحو صريح وواضح وكثرت الآيات التى تؤكد هذه المسؤولية في القرآن الكريم .
لا بحاسب انسان بذنب انسان « ولا تزر وازرة وزر أخرى » كذلك أكد الرسول عليه الصلاة والسلام هذه المسؤولية الفردية بقوله « كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته » .

(ب) المساواة بين الناس : وقد سبق أن ذكرنا كيف كانت المساواة من المبادئ الأساسية التى قام عليها الدين الاسلامى ، وهذه المساواة ذاتها هى أعظم نصير للديمقراطية ، يقول الله عز وجل :

« يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ، ان اكرمكم عند الله اتقاكم » .

(٢) محمود ثلثوت — توجيهات الاسلام ، مرجع سابق .

(ج) الحكم بالشورى : والحكم بالشورى كما بينا من قبل هو خاصية رئيسية من خصائص الديمقراطية بل هو جوهرها ولبائها ، ولقد أمر القرآن بضرورة تطبيق مبدأ الشورى ، ولقد سار الرسول الكريم على هذا المبدأ وطبقه طوال حياته ، وكذلك سار الخلفاء الراشدون على هدى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلم يكونوا ليبرموا أمرا إلا بعد مشاورة • بل أن نظام الشورى استمر في الدولة الإسلامية حتى بعد أن تحولت الخلافة إلى ملك • فكان الخليفة يستشير كبار رجال الدولة في أمور الدولة • ووجد بجانب الخليفة والوزراء في بعض العصور - وعلى الأخص في الأندلس - مجلس يسمى مجلس الشورى يضم كبار رجال الدولة وبعض الأمراء (٤) •

البناء الاقتصادي في الإسلام

يسير الإسلام في تنظيم الحياة الاقتصادية على هدى فلسفته العامة وفكرته الشاملة ، يلاحظ مصلحة الفرد ويحقق مصلحة الجماعة هادفا إلى تحقيق العدالة الاجتماعية التي يجب أن ينعم بها كل مجتمع سليم • وهو يتتبع في تحقيق هذه السياسة وسيلتين أساسيتين • التشريع ، والتوجيه • فيبلغ بالتشريع الأهداف العملية الكفيلة بتكوين مجتمع صالح ، قابل للرقى والنماء ، ويرمى بالتوجيه إلى التسامى على الضرورات والتطلع إلى حياة أرفع والرقى بالحياة إلى عالم المثل الذي لا يملك الجميع أن يرتفعوا إليه في جميع الأحوال (٥) •

ونشير إلى الفلسفة العامة للنظام الاقتصادي في الإسلام ، وذلك يقتضى منا تحديد مكانة بين الأنظمة المعروفة « الحرية » ، « التدخل » ، حيث ينتاب العالم بصفة عامة نوعان من الفلسفة فيما يتعلق بالنظام الاقتصادي : أولى : هذه الفلسفات هي التي تنادى بوجوب ترك الحرية للأفراد ليستطيعوا توجيه جهودهم إلى ما فيه مصلحتهم ، لا سيما وأن هناك توازنا

(٤) حسن إبراهيم حسن وعلى إبراهيم حسن : النظم الإسلامية ، مطبعة القاهرة ،

١٩٥٩ ص ٤٥ •

(٥) سيد قطب ، العدالة الاجتماعية في الإسلام ، مكتبة عيسى البابي ، القاهرة

ص ١٠١ •

بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع ، لأن الفرد في نظر أصحاب هذه النظرية هو الذى يستطيع بوسائله الخاصة أن يدبر مصالحه على أحسن وجه ، ويستطيع أن ينهض بمعاييره ومستوياته الصحية والأخلاقية والعقلية . وهذا الجهد الفردى يعود عليه وعلى المجتمع بالخير والفائدة ما دامت الحكومة تخطى سبيله ولا تتدخل في شئونه ، وهذا المعنى هو الذى تنطوى عليه العبارة الشهيرة التى ينادى بها أنصار هذا المذهب وهى « لترك الطبيعة تفعل أى أترك الأفراد يستخدمون جهودهم كيفما يشاؤون » فالإنسان من وجهة نظرهم خير . خير في صالح المجتمع بقدر ما في صالح نفسه . فطالما أن دافع المصلحة الشخصية محرك له مسير لأعماله فهو رشيد بطبعة متعقل بسليقته باحث عن خير المجتمع بحكم خلقه .

ثانى هذه الفلسفات هى تلك التى ترى أن الحرية للفرد دون قيد أو شرط في مجالات النشاط الاقتصادى تعتبر زيفا وسرابا ، لأن الإنسان نزاع لخير نفسه ، تحركه الأنانية ، وتغلب على طبيعته ، ويرى دعاة هذه الفلسفة أن كل ما أعطته مدرسة الحرية من تقديس للملكية الفردية كان تقديسا في غير محله . اذ يجب تدخل الدولة في أنشطة الأفراد . لأن هذا التدخل هو الذى يحقق صالح المجموع .

قصارى القول اننا أمام اتجاهين :

(أ) يؤمن بالحرية في النشاط الاقتصادى في إطار من الملكية الفردية الخاصة دونما حدود أو قيود حيث مصلحة الفرد هى هدف النظام

(ب) يؤمن بزيغ الحرية في مجالات النشاط الاقتصادى ، ويرى ضرورة تدخل الدولة وإشرافها على الأنشطة الاقتصادية لأن ذلك يحقق صالح المجموع .

وهنا يثار السؤال الرئيسى هل النظام الاقتصادى في الاسلام

ينتمى الى المذهب الأول أم انه من دعاة المذهب الثانى ؟

الواقع أن مناقشة هذا الأمر يتطلب تحديد الخصائص الأساسية للنظام الاقتصادى في الاسلام حتى نستطيع تحديد مكانته بين المذاهب الاقتصادية للقائمة .

ونلاحظ ان الاقتصاد الاسلامي خصائص نستطيع ان نجملها في النقاط التالية :

الخاصية الاولى : يجب ان يعمل الانسان على الاستغلال الأمثل للأرض وما بها من موارد طبيعية لأن الله سبحانه وتعالى خلق الأرض وما بها من خيرات لكي يعيش عليها الناس مهما ازداد عددهم وتكاثر، لان الله قدر أن تكون هذه الأرض مسرح الانسان ، ومكان وجوده في هذه الحياة الدنيا . فحفل في هذه الأرض ما يفوق حاجات الانسان مهما زادت ، وهيا الانسان بالشكل الذي يمكنه من الاستفادة من هذه الأرض . ولا شك ان الاسلام يؤكد صلة الانسان بالأرض ، وأن كل ما توصل اليه الانسان من اكتشافات علمية هي جزء بسيط مما يمكن ان يتوصل اليه في المستقبل .

والآيات التي تشير الى سعة الأرض كثيرة ومنها قوله تعالى :
 « يا عبادي الذين آمنوا أرضي واسعة فايأى فاعبدون » (٦) كذلك اشار الاسلام الى ان جميع ما في الأرض مخلوق للانسان وهذا ما تؤكد الآيات الكريمة في قوله تعالى :

« هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا » (٧) .

فهذا المفهوم الاسلامي يشير الى شيئين :

اولا : يشير الى مكانة الانسان في المجتمع وأن كل ما فيه مسخر له ، فان لم يتوصل الانسان الى تحقيق الاستفادة التامة من موجودات هذه الاراضي فتقصيره هو نفسه لأن ما أوجده الله فيه من ملكات وامكانيات كفيلة بان تكشف له الكثير من مكونات القدرة الالهية .

ثانيا : وطبقا للمفهوم السابق قضى الاسلام على الزواحم التي كانت تسيطر على أفكار بعض الناس من قنرة الطبيعة وسيطرتها عليهم حتى أن بعضهم عمد الى جراتها وتقديسها ، رغم أنها مذللة له ومنقادة اليه ومطوعة بقدرته خالق كل شيء .

(٦) سورة العنكبوت آية ٥٦ .

(٧) سورة البقرة آية ٢٩ .

أما الخاصية الثانية فهي : ملكية كل شيء في هذه الكائنات هي لله سبحانه وليس للانسان الا حصيلة ادارته لها وتصرفه فيها نيابة عن المالك . لقد خلق الله الانسان وسخر له مافي السموات وما في الأرض تسخير تفكيك وتخليق . لا تملك وإقطاع ، وأستخلفه في هذه الأرض ليتصرف في ملك الله وفقا لتوجيهه له . فالملك كله لله وليس للانسان من هذا الاستخلاف والتسخير من حيث النتيجة إلا ما يجنيه من صالح الأعمال .

أما نسبة ملكية المال للانسان في أكثر من موضع في القرآن الكريم فهي نسبة توكيل واعتماد ظاهري التملك وحقيقتها التفويض الذي يستتبع المحاسبة ، ويقصد بهذا المفهوم أن حرية التصرف في الأموال التي تدخل في ملكية الانسان مقيدة بأوامر مالكيها الحقيقي . وأن حسابه على هذا التصرف واقع لا محالة ، وأن طرق التصرف لهذه الأوامر سيعود ضررها على البشرية كلها ، لأن للبشر وحدة متماسكة ، فالعمل الصالح يستفيد منه المجتمعات بسبب هذا التزام (٨) .

ويظهر المعنى السابق في آيات الله الكريمة مثل قوله سبحانه وتعالى ،
(قل لمن الأرض ومن فيها ان كنتم تعلمون سيقولون لله قل أفلا تذكرون ، (٩)
ويقول « أنا نحن نرث الأرض ومن عليها والينا ترجعون » (١٠) .
فهذه الآيات وغيرها تبين أن ملكية كل شيء هي لله ، وأن الانسان وأن نسب اليه ملكية المال أو غيره ، فلا تعنى هذه الملكية امتلاكه لها حقيقية لأنه محاسب عليها ومسئول عنها .

الخاصية الثالثة : (النظام المالي في الاسلام) . فالمال من الأمور التي تحوى امكانيات الخير والشر لهذا سعى الاسلام الى تنظيمه بما يكفل السعاده للجميع بحيث لا تتعارض المصلحة العامة مع المصلحة الخاصة في هذا الشأن ، وتوضع بصدد ذلك عدة مبادئ :

(٨) انظر : عبد الله الخريجي ، علم الاجتماع المعاصر ، دار الطباعة الحديثة ، القاهرة ، ١٩٧٧ .

(٩) سورة المؤمنون آية ٨٥ .

(١٠) سورة مريم آية ٤٠ .

المبدأ الأول : الاعتراف بالملكية الفردية والتفاوت فيها . ويقر الاسلام حق الملكية الفردية للمال الذي حصل عليه المسلم بالطرق المشروعة . وتفسير هذا الحق يساير الفطرة ويتفق مع الميول الأصلية في النفس البشرية ، فالإنسان مخلوق بفطرة حب الخير لداته . وفي نفس الوقت أحاط هذه الملكية بمخقوعة من القيود والالتزامات بحيث يجعل منها وظيفة اجتماعية ويظهرها ويسمح لها بالنفوس السليم لضمان سلامة الحياة الاقتصادية ونموها نموا صحيحا .

وعندما أكد الاسلام التفاوت في الملكية كان في هذا أيضا متمشيا مع الطبيعة البشرية حيث أن الناس بحكم خلقهم متفاوتون في القدرات العقلية والجسمية وفي قدر الجهد المبذول في سبيل العمل الذي هو المسك الأساسي الذي يقره الاسلام للملكية فكان من الطبيعي إذن أن يتفاوتوا في القدرات العقلية والجسمية ونتائج عملهم وفي ثرواتهم .

وقد حدد الاسلام وسائل التمليك في : العمل والميراث ، واعتبرهما الوسيطين اللتين ينال بهما الإنسان حق التمليك في الاسلام . وعندما سمح الاسلام بالعمل في جميع صورته المختلفة ، كان هذا من أجل تشجيع الابتكار الفردي لما سيمود على الفرد والجماعة من خير من وراء ذلك وأعطى الفرد الحق في أن يتمتع بنشاطه المالي كما يشاء ما دام غير متجاوز للحدود التي تخلق بالتوازن الاجتماعي .

المبدأ الثاني : عدم تجميع الثروات في أي فئة قليلة بحيث يدور المال بينهما ولا يجده الآخرون . فالتعاليم الإسلامية لا تدع مكانا للفقر في الجماعة لأن وجود فرد أو جماعة مفردة في الغنى يعنى عبودية اقتصادية للكثيرين والكسب المفرط الزائد عن حاجة الأفراد مزرعة خصبة ينمو فيها الصراع الطبقي ولن تتحقق أخوة اجتماعية دائمة إذا فصلت بين الطبقات هوات اقتصادية بحيث يكون هناك طائفة من السادة في ناحية وطائفة من المستعبدين من ناحية أخرى (١١) .

(١١) ميرزا حسين ، الاسلام والاشتراكية . المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة ،

وحرصا من الاسلام على القضاء على هذه التفرقة التي تقتضى الى تحكم طبقة من اخرى طالب بتعديل الاوضاع التي تقع فيها هذه الظاهرة ليكون هناك نوع من التوازن بين الجماعة لتحقيق العدالة الاجتماعية التي يهدف اليها الاسلام لخير المجموع . ويظهر هذا المضمون في قوله الكريم : « ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فله وللرسول ولذو القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم » (١٢) .

المبدأ الثالث : عدم تعطيل المال باحتجازه ، أوجب الاسلام تداول الثروات وعدم جواز انحصارها ، لان الاسلام عندما حث على الانفاق وبين سبله ، وحرم كنز الأموال ، قصد من ذلك أن لا يبقى المال عديم الفائدة في خزانة بعيدا عن التداول ، وانما حث على بذلة في سبيل الله وأداء حقه فيه وجعله متداولاً بين الناس لتتم الفائدة منه وتعم المنفعة على الجميع .

وهذا التوجيه الالهى يعتبر أساسا من أسس الاقتصاد الاسلامى الذى يأبى احتكار الأموال واكتنازها ، اذ فى اكتنازها منع من تداولها ، وبذلك تضر المصلحة العامة .

المبدأ الرابع : مشروعية المال وحيلته ، فالمال وديعة فى يد صاحبه وهو موظف فيه لخير الجماعة جميعا ، فليس له ان يقلب الوظيفة اضرارا بالناس . ولذلك وقف الاسلام موقفا معارضا من الاحتكار لأنه لا يعترف به كوسيلة من وسائل الكسب وتنمية المال ، وقد بلغ من حرص الاسلام على منع هذه الوسيلة من أن تكون من وسائل تنمية المال أن جعل الاحتكار مبعدا للمحتكر عن دائرة الدين : « من احتكر طعاما أربعين يوما فقد برىء من الله وبرىء الله منه » .

وحرم الاسلام الربا لأنه وسيلة لتضخيم رؤوس الأموال تضخيما لا يقوم على الجهر . مما يجعل طائفة من القاعدين يعتمدون على هذه الوسيلة فى تنمية أموالهم على حساب الكادحين الذين يحتاجون للمال غياخذونه - فى ساعة العسرة . يقول الله تعالى : « الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا انما البيع مثل الربا وأحل الله

البيع وحرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره الى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ، (١٣) •

المبدأ الخامس : سبل الاتفاق : وإذا كان الاسلام قد سمح بالملكية الفردية للإنسان ، فقد حدد سبل الاتفاق ومن أهمها الزكاة وهي نظام شرعه الاسلام لمحو الفقر ومنع تراكم الثروة في ايدي قليلة ، ولفظ زكاة تعني النماء والظهارة أى هي المال الذى يؤخذ من أغنياء المسلمين ويوزع على فقرائهم (١٤) • ولا تقتصر الزكاة على المال العيني فقط ، وانما تشمل كل ما يتحول بمال وهي أنواع :

• زكاة النقد ، كالذهب والفضة وما شابههما •

• زكاة السوائم ، وتحدد هذه السوائم بالأبل والغنم والبقر •

• زكاة المعدن •

• وهناك زكاة الثمار والزرع •

فقد أوجب الاسلام الزكاة على المسلم ، لأنها ليست تفضيلاً من الغنى على الفقير ، انما هي حق واجب للفقير في مال الغنى ، ذلك المال الذى منحه الله اياه بوصفه المالك الحقيقي لكل شىء ، وأنه هو الذى يقدر أرزاق الناس •

وبجانب الزكاة هناك الصدقة ، فقد جعلها الله لتشمل جميع المحتاجين على أن يكون أولو القربى لصاحب المال هم المقدمون في الاستفادة من العطاء حسب الترتيب الذى نص عليه القرآن في مواضع كثيرة ، وهذا يؤكد حرص الاسلام على تقوية الروابط القرابية وتدعيمه لصلات الرحم بين أفراد الأسرة التى هي اللبنة الأساسية التى ينبثق عنها بناءات المجتمع الأساسية لذلك فلا بد أن تكون متكافلة متحابية ، مترابطة قوية حتى يكون البناء الذى يقوم عليها قويا مترابطا •

مقد بنى التشريع المالى الاسلامى موارده المالية على أساس توفير

(١٣) سورة البقرة آية ٢٧ •

(١٤) سيد تطب ، العدالة الاجتماعية ، مرجع سبق ، ص ٦٣ •

ما تحتاج اليه المصالح العامة من النفقات • وراحة الافراد والجماعة ، وتحقيق ما تقضى به الوحدة الاجتماعية من التعاون والتضامن •

ثم اننا نجد الاسلام قد بنى نظامه المالى على أساس تعدد الضرائب حتى تقوم كل واحدة منها بنصيب العيب المشترك ولم يقنصر على ضريبة واحدة • كما لم يقنصر مؤونة الجولة المالية على ضريبة واحدة ، لما فى ذلك من السيئات والعثرات التى فيها عرقلة الحياة الاقتصادية •

ففى نص الرسول وابى بكر كانت فريضة الزكاة على ربووس اموال المسلمين ، وضريبة الجزية على رؤوس من دخلوا فى حماية الاسلام • ثم أتت ضرائب جديدة أوحى بايجادها طبيعة الفتح • كالخراج • وهو الضريبة العقارية التى ربطت على الأرض التى تعتبر اثروة الحقيقية لحياة الافراد ، والعشور هو ضريبة الاموال التجارية وهذه الضرائب التى كانت أساسا للنظام المالى الاسلامى ، وقد تحقق فيها معنى التعدد الذى يقول به علماء الاقتصاد والمال فى العصور الحديثة (١٥) •

وبعد ان استعرضنا الحقائق العامة للنظام الاقتصادى فى الاسلام ، يعين لنا ان نثير التساؤل الذى يدأنا به الحديث ، وهو :

هل يعد النظام الاقتصادى فى الاسلام نظاما بدياته الفرد ويحمل فى طباعه مبدأ الحرية ؟
أم هو يحمل فى طياته مبدأ التدخل المطلق ؟

وقبل ان نحسم الاجابة عن هذا التساؤل لابد ان نؤكد اننا اذ نضع الآن هذه الأنظمة الاسلامية بجوار غيرها من الأنظمة ، فنحن بذلك نضطر الى كثير من لتواضع فيما يخص النظام الاسلامى • ذلك لأنه ليس نظاما بشريا أو فلسفة بشرية وانما هو نظام سماوى اكتملت له عناصر العدالة والإنصاف •
فللاسلام مذهب فى الاقتصاد قائم بذاته واتجاه يدور فى فلك من تعاليمه وحدها ومن مبادئها ومن مبادئها •

(١٥) محمد عبد المطلب أحمد ، النظام الاقتصادى فى الاسلام ، المجلس الاعلى للشئون الاسلامية ، القاهرة ، ص ٣٦ .

ونستطيع أن نقرر بعد أن عرفنا خصائص النظام الاقتصادي الاسلامي أنه نظام وسط يقف بين شقي الحرية والتدخل .

فحين قرر الاسلام حق الملكية الفردية لم يدعها بلا قيود و٧ شروط لأن مصلحة الفرد والجماعة على سواء كامنة وراء هذه القيود والحدود التي وضعها الاسلام بجانب حق تقرير الملكية الفردية .

وقد عارض الاسلام جميع صور الاحتكار وكره للتمييز بين الناس على أساس التفاوت المالى وهذه جميعها مساوىء النظام الاقتصادي الحر .

ولم يعرف النظام الاقتصادي في الاسلام رأسمالية الدولة أو القضاء تماما على الملكية الفردية . فالاسلام يقر مبدأ الملكية الفردية على أساس « مبدأ الجهد والجزاء » فكل من يعمل ويجد يحصل على جزاء مقابل هذا العمل، كما يقر وسائل التملك المشروعة ، وهى كل وسيلة يحصل بها الانسان على ما يمتلك دون أن يشوبها ظلم أو غش .

البناء الأسرى في الاسلام

فطرة الاسلام الى الأسرة :

ينظر الاسلام للأسرة على انها أصل من أصول الحياة الاجتماعية الانسانية التى لا يمكن للمجتمع أن يقوم قياما صالحا الا عليها . ويرى أن انتظامها يعد مصدرا من مصادر تحقيق الأمن والاستقرار .

ويولى التشريع القرآنى الأسرة اهتماما كبيرا ويعددا للنواة التى تنبثق عنها جميع العلاقات البشرية ومؤكدا بهذا على تقديره لمكانة الأسرة وأهمية دورها الفعال فى بناء المجتمع السليم .

وقد شرع الاسلام للزواج ، وحث عليه ، وجعله الأساس الذى تتحدد فى ضوئه علاقة الرجل بالمرأة وأرسى به الخطوة الاولى فى البناء الذى ينظم من خلاله الأسرة .

ثم حدد القرآن الحقوق والواجبات للزوجين بتكافؤ تام وعدالة كاملة

تتفق والدور المنوط بكل منهما في بناء الأسرة حسب طبيعته التي خلقه الله عليها .
وسوف نوضح ذلك فيما يلي :

حدد التشريع الاسلامي للزوجين بمجرد اتمام عقد الزواج حقوقا مشتركة وحقوقا أخرى منفردة لكل منهما على الآخر ، أما عن الحقوق المشتركة فتتمثل في ثلاثة :

- أولا : حل المعاشرة بين الزوجين بمجرد اتمام عقد الزواج .
- ثانيا : حرمة المصاهرة : وهي أن تحرم الزوجة على أصول الزوج وفروعه وهو أيضا بالمثل يحرم على أصولها وفروعها (١٦) .
- ثالثا : حق التوريث بينهما .

حقوق الزوجة :

لقد حدد الاسلام حقوقا للزوجة . تبدأ مع بداية الزواج . اذ أوجب على الرجل أن يقدم للمرأة التي يريد الاقتران بها قدرا من المال ، وجعله رمزا لرغبة الرجل في الاقتران بالمرأة بأنها موضع بره وعطفه .

وايضا من حق الزوجة أن ينفق عليها زوجها ، فالرجل يختص بهذه التبعية في بناء الحياه الأسرية ، وهذا يظهر في قول الله سبحانه وتعالى « الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على البعض وبما أنفقوا من أموالهم ، ومعنى قوامه الرجال هنا على النساء أنهم راعون لأموالهم المادية وغير المادية .

وأخيرا للزوجة حق العدل في المعاملة تأكيدا للأساس الوطيد الذي أرساه القرآن ليقام عليه صرح الحياة الزوجية وهو المعاشرة بالمعروف ، فعلى الزوج أن يكون عادلا في معاملة زوجته بالنسبة لنفسه . وإذا كان متزوجا بأكثر من واحدة فالعدالة تتضاعف ويجب أن يعامل زوجته بالمساواة مع الزوجة الأخرى .

وفي مقابل هذه الحقوق للزوجة والتبعات على الزوج هناك ما يقابلها للزوج من حقوق على زوجته .

(١٦) محمد أبو زهرة : تنظيم الاسلام للمجتمع دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ١٠

أول هذه الحقوق حق الطاعة لـ على زوجه بما لا يتعارض مع طاعة الله .
وأيضا من تبعات الزوجة أن تكون راعية في منزلها ولأولادها وأن تكون أمينة
لزوجها في ماله وعرضه (١٧) .

وبعد أن حدد الله سبحانه وتعالى الحقوق والواجبات في الأسرة وضع
علاجاً لها ينشأ عن انحراف في التطبيق لدستور الحياة الزوجية .

موقف التشريع من التوتر العائلي :

لقد شمل التشريع القرآني في تنظيمه للأسرة علاجاً لكل موقف يغير من
سير الحياة الزوجية في الاتجاه إلى الاستقرار . فقد وضع العلاج للمواقف التي
تؤدي إلى حدوث توتر في الجو العائلي بما يكفل الاستقرار للأسرة .

فاذا كان الشقاق من جانب الزوج ، أوجب التشريع على الزوجة مكاشفة
زوجها بما يسيئها بمعزل عن أسرتيهما ، حرصاً على صيانة سرية العلاقة
الزوجية . فاذا لم تفلح هذه الوسيلة اقترح الاسلام حلاً آخر وهو أن يحكم واحد
من أهله وآخر من أهلها لفض هذا النزاع على أنه يتوافر في الحكمين الاخلاص
في المهمة وصدق الارادة وتحري العدل والعمل جهدهما على انقاذ الأسرة .

أما اذا كان الشقاق من جانب الزوجة فقد أوضع القرآن أسلوب علاج
تدريجي يهدف في النهاية إلى إعادة التآلف بين الزوجين ، يقول سبحانه وتعالى ،
« واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن وأهجروهن في المضاجع واضربوهن فان
أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً ان الله كان علياً كبيراً » .

هذا العلاج التدريجي له حكمة لأنه أمر وضع للبشرية جمعاء فالأفراد
متباينون في طباعهم مختلفون في أسلوب استجابتهم للمؤثرات الخارجية ، لذلك
لقتضت الحكمة أن يكون هناك أيضاً تباين في وسائل العلاج تتلائم مع كل
فئة على حدة . وبجانب هذا الحق الذي أعطاه التشريع الاسلامي للزوج في معالجة
نشوز زوجته فإنه يتوجه إليه بالترغيب في أن يتحمل ما قد يبدو من سلوك ينفره
منها بالإيحاء إليه باستيقانها في عصمته اذ قد تكون رغم نفوره منها مصدر خير

له . وهذا دليل على مدى تمسك الاسلام بعرى الرابطة الزوجية وعدم الاسراع
بفصلها .

حكمة اباحة الطلاق :

مع كل ما وضع الإسلام من تحفظات على سلامة واستقرار الأسرة . إلا
أنه قد يصل الأمر بالزوجين الى الحد الذى يجعل من الطلاق ضرورة بعد أن
أصبح استمرار الرابطة الزوجية لا تحقق المقصود منها . وبهذا أصبح الطلاق
في الاسلام تشريعا استثنائيا لا يباح الا عند الضرورة القصوى .

ورغم لباحة الاسلام للطلاق إلا أنه أحاطه بكل ما يمكن من القيود التى
تؤدى الى العدول عنه طالما هناك بارقة أمل في الحفاظ على بقاء واستمرارية
الحياة الزوجية .

ومن هذه القيود : أن الزوج لا يصبح له أن يقبل على الطلاق إلا لسوء سلوك
للزوجة . كذلك تحريم الطلاق في حالة الحيض لأنها تعتبر حالة خاصة يعترى
الزوجة فيها تقلبات نفسية قد تكون سببا في احداث شقاق ولكنه شقاق وقتى ؛
فلا يحق الطلاق في هذه الفترة .

كما حرم الاسلام الطلاق في حال البهر الذى اتصل الزوج فيه بزوجته
لأن الطلاق في هذه الحالة يترتب عليه تعريض الزوج للوقوع من الندم اذا تبين
له أن الزوجة قد حملت من هذا الاتصال (١٨) .

ومن الشروط المقيدة للطلاق نهى الزوج عن اخراج زوجته التى طلقها أثناء
عدتها (كما ورد ذلك في الآية الأولى من سورة الطلاق) - والمقصود بالعدة هي
الفترة التى أمر الله سبحانه الزوجة أن تنتظرها قبل أن يحق لها الاقتران بزوج
آخر ، ومما لا شك فيه أن كل هذه القيود التى نص عليها التشريع الاسلامى
هي اعطاء فرصة للزوج للتفكير والعدول عن فكرة الطلاق الذى هو من أبغض
الاشياء في الاسلام .

(١٨) زكى الدين شعبان . الزواج والطلاق في الاسلام ، الدار القومية للطباعة
والنشر ١٩٦٤ م ص ٩٢ .

وإذا كان الإسلام قد أباح الطلاق وأحاطه بكثير من القيود فإنه كذلك أباح تعدد الزوجات وأحاطه بكثير من التحفظات نلمسها في قوله تعالى ، « وان خفتن الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان خفتن الا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى الا تعدلوا ، ومن الواضح من الآية أنها وإن كانت لا تمنع التعدد ، فإنها تلهم بوجوب الاكتفاء بواحدة في حالة عدم قيام ضرورات ملزمة ، وهكذا تكون الحكمة من اباحة تعدد للزوجات هو مخرج لضرورات وحالات ملحة (١٩) .

ولكي يكتمل لنا صورة البناء الأسري في الإسلام ، نشير إلى حقوق الأبناء والأقارب ، لأن البناء الأسري لا يتجيد فقط بالزوج والزوجة بل يشمل أيضاً الأبناء والأقارب ، لذلك نجد أن الله قد شرع لكل منهما حقه وواجبه من خلال هذه الرابطة .

وأول حق للأبناء على أبائهم هو ثبوت النسب وقد شرع هذا الحق صيانة للفرد عن كل نفس ، وحتى تبقى الأسرة وتوجد القرابات على أساس متين يمكن يربط أفرادها برباط قوى محكم (٢٠) .

وعندما يولد الطفل تثبت عليه ثلاث ولايات هي حقوق مقررة له - أولها ولاية التربية وتكون في الفترة التي لا يستطيع أن يقوم فيها بإحاجاته بنفسه - والولاية الثانية هي ولاية الحفظ والصيانة والتعليم وهي للولاية على النشر ، والولاية الثالثة تتعلق بتدبير شئون ماله إذا كان له مال وهي تسمى الولاية على المال (٢١) .

وقد حرم الإسلام بعض العادات السيئة التي كان العرب في الجاهلية يتبعونها أزاء أبنائهم كقتل الأبناء نتيجة الفقر وعدم القدرة للانفاق عليهم ، وهذا يظهر من قوله جل جلاله .

(١٩) عزه دروزه ، المرأة في القرآن ، المكتبة العصرية - بيروت - ص ١١٩ .
 (١٩) زكريا البري : أحكام الأولاد في الإسلام ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص ١١ .
 (٢١) محمد أبو زهرة ، تنظيم الإسلام للمجتمع ، ص ١٠٢ .

« ولا تقتلوا أولادكم خشية أملاق نحن نرزقهم وأياكم إن قتلهم كان خطا كبيرا » (٢٢) .

وكذلك حرم الاسلام ظاهرة وآد البنات التي كانت منتشرة عند العرب أيام الجاهلية وحرم التبني ويظهر في قوله تعالى « ذلكم قولكم بأفواهكم والله يقول الحق وهو يهdy السبيل » فليس هذا التبني الا الفاظا لا تعبر عن حقيقة وخطا بين الأنساب تضيع معه معالم الحق .

وحت الاسلام على أن تسود الأسرة روح المحبة وتصل المودة بين الأقارب ، ووجه الانسان نحو أقاربه لرعايتهم والعناية بهم من الناحيتين المادية والنفسية ، وقد ظهر اهتمام الاسلام بالأقارب في أكثر من آية مثل قول الله تعالى ، .. « فأت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل خير للذين يريدون وجه الله وأولئك هم المفلحون » .

ويقول جل جلاله (ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وأتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين) .

والآيات السابقة تؤكد حرص القرآن على أن يسود الأسرة جو الانسجام والمشاركة والمعاونة لأن ذلك هو طريق النجاح .

الباب الثالث

علم الاجتماع الاسلامى

موضوع العلم ومجال البحث فيه :

- الطرق الصوفية كحركات اجتماعية
- الفرق الكلامية كحركات اجتماعية
- الثورات الاجتماعية وحركات التمرد
- الرحلات العلمية

علم الاجتماع الاسلامى

مقدمة :

آمل أن لا يتبادر الى الذهن أن علم الاجتماع الاسلامى ، هو دراسة تقليدية أو تفسيرات لآيات قرآنية فهذه النواحي قد تختص بها علوم أخرى . - انما علم الاجتماع الاسلامى يعتبر علما وضعيا يصف ويشرح ويحلل ويقارن ويحاول الوصول الى القضايا الكلية والمبادئ العامة بل ويزداد على هذا بحث القوانين والعلاقات العلية والسببية الكامنة فى طبيعة الموضوعات المدروسة .

أي أنه علم تقريرى يدرس ما هو كائن ولا يتصدى لما ينبغي أن يكون لذلك فإنه ينتهى الى الأحكام التقريرية ، ولا يحاول أن يصدر أحكاما قيمية ، وبذلك يدخل فى نطاق العلوم التقريرية الوضعية ويخرج من مجموعة العلوم المعيارية .

وآمل أيضا أن لا يتصور البعض أن اتصال هذا العلم بقضايا دينية وارتباطه بتحليل معطيات قد تصل عن قرب أو بعد بأمور ومشينات مقدسة ، أن بناءه لا يقوم على أرضية جامدة وثابتة منهجيا ، لأن الباحث فى هذا العلم لابد وأن يضع فى اعتباره دراسة المعطيات الاسلامية دراسة علمية وصفية تحليلية مقارنة وفى اطار موضوعى ومدخل سوسيولوجى .

فالنظرة العلمية ليست بجديدة على الفكر الاسلامى ، فقد حارب الاسلام التتولوجيا واللاهوت ، ونقل فكر المجتمع الى رحاب أوسع ، فالاسلام لم ينتشر كديانة محسب بل كاسلوب فكرى ، وقد حوى المصدر المقدس مبادئ اجتماعية لجماعة من الجماعات البشرية تعيش فى ظل مواصفات اجتماعية معينة لها محدداتها الثقافية ، لذلك يعتبر الاسلام نقلة ثقافية اجتماعية ، اقتصادية ، وسياسية .

فالنظرة الواعية للفكر الاسلامى تبرز أن الاسلام يحزر الفكر من الجمود والتوقع الفكرى وتجعل منه فكرا منطلقا يبحث فى كل مكونات الكون وظواهره خاصة وقد حث الاسلام على طلب العلم .

ويجب أن نذكر فى هذا المجال أن كثيرا من المناهج العلمية السليمة قد فطن اليها علماء العرب . فقد استخدم كثير منهم المنهج التجريبي بنجاح فى دراساتهم

الطبيعية والكيميائية وما إليها • وبذلك قدموا المعطيات الأولى لهذا المنهج تلك المعطيات التي استفاد منها العلماء الغربيون في دراساتهم فيما بعد •

موضوع العلم ومجال البحث فيه

ان علم الاجتماع الاسلامي هو ذلك العلم الذي يصف ويحلل معطيات الفكر الاسلامي على أساس أن هذه المعطيات تعكس وتجسد آراء واتجاهات ونظريات اجتماعية منبثقة من طبيعة الاهتمامات والقيم والمشكلات التي سادت في المجتمعات الاسلامية في المراحل الأولى من نشأته وانتشار الشريعة الاسلامية •

ففي تصوري أن علم الاجتماع الاسلامي لابد أن يفتي اهتمامات بالغة الخطورة في تاريخ المجتمع الاسلامي • ويتناول بالدراسة والبحث والتحليل والتوثيق العلمي أحداثا جساما سطرها المجتمع الاسلامي في جولاته بأمانة وصدق • غير أنها موضع تساؤلات وتحديات تتطلب الاجابة العلمية الصحيحة والصريحة لأنها جزء من تراث المواطن المسلم في كل مكان •

ويمالج علم الاجتماع الاسلامي عديدا من الموضوعات نحاول ان نجعلها في النقاط الآتية :

١ - أنه يتناول بالدراسة والتحليل ومن منطلق سوسيولوجي المعطيات والقضايا الاساسية بوصفها عتبة منطقية ومدخلا للنظرية الاجتماعية الاسلامية • ويحاول توضيح دور الدين الاسلامي بوصفه ظاهرة اجتماعية سامية تمتاز بالحركية والدينامية ولها دورها القيادي في المجتمع ، واعتبار الدعوة الاسلامية عملية تغيرية وثورة اجتماعية تتطابق مع اتجاهات العقل الجمعي وتفلسف مشاعره وآماله في التغير ، وتعبر عن مصطلحاته في الانتقال الى اوضاع افضل ، والتركيز على المنطلق العلمي في الدراسة والبحث والبعث ما أمكن عن التيولوجيا والميتافيزيقا حتى تبدو الجده في هذه المعطيات •

ويحاول علم الاجتماع الاسلامي ان يطوع المدخل السوسيولوجي في كشف المقومات الاساسية والدعائم الجوهرية التي جاءت بها الدعوة الاسلامية في بناء المجتمع • والاسلوب الذي جاء به لترشيده مقومات حياة الافراد وتحقيق سعادتهم

في الخير العام والصالح المشترك والعلاقات البناء واعتبار التعاون والتضامن والتكافل الاجتماعي والاخاء والمساواة وتحقيق العدالة الاجتماعية والقضاء على الظلم الاجتماعي واعتبار هذه المبادئ الركائز الجوهرية لقيام الاجتماع الاسلامي وهي التعبير الصادق عن منهج واسلوب الاسلام في بناء الاجتماع الاسلامي وفي سعيه لتحقيق وظائفه الاجتماعية .

٢ - يحاول علم الاجتماع الاسلامي دراسة النظم الاجتماعية ، وما يتصل بها من ظواهر دراسة وصفية تحليلية بنائية وظيفية وبشكل متكامل ، لأن الظواهر والنظم الاجتماعية الانسانية مرتبط بعضها ببعض ، ويفسر بعضها البعض ، بحيث لا يستطيع الباحث أن يدرس نظاما بمعزل عن النظم الاخرى ، لأن النظام الاجتماعي لا يفهم جيدا الا في أسرته الاجتماعية ، وبهذه الطريقة يستطيع الباحث الوصول الى تصور واضح وعلمي لأبعاد للنظام الاجتماعي ومبلغ تحقيقه لوظائفه . وينبغي أن تكون هذه الدراسة شمولية للجانبين الاستاتيكي والديناميكي . أي دراسة للنظام في عناصره وعلاقته ووظائفه ، وفي حركته وتطوره ومواكبته تطور النظم الاجتماعية الاخرى .

٣ - ولعل من أهم الموضوعات التي يعالجها علم الاجتماع الاسلامي . هي ابراز الدور العلمي والطليعي للرواد الذين ركزوا اهتماماتهم على الاتجاهات الاجتماعية ، والمركز الذي شغله كل منهم في تاريخ الفكر الاجتماعي الاسلامي وحصيلة النتائج التي توج بها كل منهم انتاجه في هذا المنطلق لأن هؤلاء الرواد كانوا بؤرة الاشعاع في التاريخ العلمي الاسلامي . نذكر منهم (الانوسى والمسعودي والفارابي وابي مسكويه وابن خلدون وغيرهم) في ميدان الدراسات الانسانية ، وهناك علماء كثيرون في مختلف ميادين العلوم الاساسية كالطب والرياضة والكيمياء أمثال جابر بن حيان والخوارزمي ، والقرطبي وابن سينا وغيرهم .

٤ - ويشتمل موضوع علم الاجتماع الاسلامي على ابراز المعطيات التي قدمها الفكر الاسلامي للفكر الانساني بصفة عامة والوقوف على دور هذه المعطيات في تاريخ الفكر الاجتماعي وتطوره ، بل وأيضا يجب على (علم الاجتماع الاسلامي) أن يعيد تقييم الموروثات والقيم الاجتماعية التي خلفتها الثقافة

الاسلامية مع محاولة تحليلها من الاتجاهات النثولوجية والفلسفية والتجريدات النظرية التي أبعدتها عن محتوياتها ودلالاتها الوظيفية التي نشأت وتدرجت في إطارها (١) .

د - ومن أظهر الموضوعات التي يهتم بها علم الاجتماع الاسلامي محاولته الوصول الى القوانين الاجتماعية ، او الى قضايا كلية وأحكام عامة تسرى مسرى القانون وذلك بعد الدراسة الوصفية التحليلية المقارنة . وليس في هذا الهدف ما هو جديد فقد وصل العلامة ابن خلدون في دراساته الاجتماعية الى طائفة من القضايا الكلية والأحكام العامة . وذلك مثل قانونه في تطور الحياة الاجتماعية ومراحل قيام الدولة .

وليس ثمة شك في أن كشف القانون هو الغرض الفذ الذي يسعى العلم الى تحقيقه . وبدون الوصول الى مرحلة تقنين القوانين يبقى العلم ناقصا مهزوزا ، ليس له أرضية ثابتة من الحقائق اليقينية ، وليس له خلفية من أطر موجهية يستمد منها حوار الجدل والنظري وتشكل للباحثين فيه نطاقات أفكارهم ومدارسهم المذهبية .

وإذا كانت النقاط السابقة تشكل لب موضوع علم الاجتماع الاسلامي الا أن مجال هذا العلم يتسع ليشمل عديدا من الموضوعات الاخرى وسوف نشير الى هذه الموضوعات التي يحويها نطاق هذا العلم وتشكل مجالات البحث فيه :

أولا : الفرق الصوفية:

كلمة تصوف ، وإن كانت من الكلمات الشائعة ، ألا أنها في نفس الوقت من الكلمات الغامضة التي تتعدد مفاهيمها فالتصوف خط مشترك بين ديانات وفلسفات وحضارات متباينة في عصور مختلفة ، ومن الطبيعي أن يعبر كل صوفي عن تجربته في إطار ما يسود مجتمعه من عقائد وأفكار ، ويخضع تعبيره عنها أيضا لما يسود حضارة عصره من انمحلال أو ازدهار .

وقد اختلفت الآراء بصدد اشتقاق كلمة « صوفي » ، قيل أنه مشتق من

(١) أحمد الخشاب ، التفكير الاجتماعي ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٧٠ .

الصفو بمعنى الصفاء ، وقيل أنه مشتق من الصنف لأن الصوفية في الصنف الاول أمام الله ، وقيل أنه نسبة لأهل الصفة ، وكانوا قوما من فقراء المهاجرين والآن صار بنيت لهم صفة في مؤخرة مسجد الرسول ، وكانوا يقيمون فيها وكانوا معروفين بالعبادة ، وقيل أنه مشتق من كلمة « صوفيا » اليونانية التي تعنى الحكمة (٢) .

ويذهب كثير من الصوفية ومنهم السراج الطرسى في كتابه «اللمع» الى أن اشتقاق كلمة صوفى هو من « الصوف » فيقال تصوف الرجل اذا لبس الصوف . وكان لبس الصوف شعارا للعبادة والتصوف نوعان : احدهما دينى ، والاخر فلسفى . فالتصوف الدينى ظاهرة مشتركة بين الاديان جميعا . والتصوف الفلسفى قديم ، وقد عرف في الشرق ، وفي التراث الفلسفى اليونانى ، وفي أوروبا في عصرها الوسيط والحديث ، ولم يخل العصر الحاضر من فلاسفة أوروبيين قوى نزعة صوفية مثل « برادلى » ، في انجلترا و « برجسون » ، في فرنسا .

وقد حاول بعض الباحثين المحدثين أن يحددوا الخصائص العامة المشتركة بين أنواع التصوف المختلفة ، ومن بين هؤلاء عالم النفس الأمريكى وليام جيمس William James ، فقد ذهب الى أن أحوال التصوف تتميز بأربع خصائص (٣) .

١ - أنها أحوال (ادراكية noetic) ، اذ تبدو لأصحابها على أنها حالات معرفة ، وأنه يكشف لهم فيها عن حقيقة موضوعية ، وأنها بمثابة الإلهامات ، وليست من قبيل المعرفة البرهانية .

٢ - هي أحوال لا يمكن وصفها أو التعبير عنها ، لأنها أحوال وجدانية ، ولذلك يصعب نقل مضمونها في صورة لفظية .

٣ - هي بذلك أحوال سريعة الزوال ، أى لا تستمر مع الصوفى مدة طويلة ،

(٢) محمد مصطفى حلمى ، الحياة الروحية في الإسلام ،

للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٦ ، ص ٢٣ ، ص ٢٤ .

(٣) James W., The varieties of religious experience, Modern Library, New York, p. 48.

ولكن اثرها ثابت في ذاكرة صاحبها :

٤ - وهي أخيرا أحوال سالبة ، من حيث أن الانسان لا يحدثها بإرادته ،
اذ هو في تجربته الصوفية يبدو كما لو كان خاضعا لقوة خارجية عليها
تسيطر عليه .

ويحدد بروك Brucke سبع خصائص لأحوال التصوف هي :

- | | |
|--------------------------|---------------------------|
| ١ - النور الباطني الذاتي | The subjective light |
| ٢ - السمو الاخلاقي | moral elevation |
| ٣ - الاشراق العقلي | intellectual illumination |
| ٤ - الشعور بالخلود | sense of immortality |
| ٥ - فقدان الخوف من الموت | loss so fear of death |
| ٦ - فقدان الشعور بالذنب | loss of sense of sin |
| ٧ - المفاجأة | suddenness |

على أن ثمة محاولة أخرى لحصر الخصائص الفلسفية للتصوف نجدها
عند « برتراند رسل » ، ذلك أن « رسل » قد انتهى من تحليله لأحوال التصوف
الى القول بأن أربع خصائص تميز فلسفة التصوف عن غيرها من الفلسفات
في كل العصور وفي كل انحاء العالم ، وهي : (٤) .

اولا : الاعتقاد في الكشف (intuition) أو البصيرة (insight) منها في
المعرفة ، مقابلا للمعرفة التحليلية الاستدلالية .

ثانيا : الاعتقاد في الوحدة (الوجودية) ، ورفض التضاد ، والقسمة أي كانت
صورها .

ثالثا : انكار حقيقة الزمان .

رابعا : الاعتقاد بأن الشر محض شيء ظاهري ، وهم مترتب على القسمة
والتضاد ، اللذين يحكم بهما العقل التحليلي .

ومن الملاحظ أن الخاصية الأولى التي يذكرها « راسل » ، وهي الاعتقاد

(٤) انظر ابو الوفا التفتازاني ، نظرة الى الشك الصوفي (عند رسل) ، مجلة
الفكر المعاصر ، العدد ٣٤ ، ديسمبر ١٩٦٧ .

بأن الكشف ، أو الإدراك المباشر الوجداني ، هو المنهج الصحيح للمعرفة عامة بين الصوفية على اختلاف مذاهبهم وعصورهم . أما الخصائص الثلاث الأخرى فهي تصدق على الصوفية القائلين بوحدة الوجود فقط ، وليس كل الصوفية قائلين بهذاذهب .

وقد أشار الدكتور التفتازاني أن للتصوف خمس خصائص نفسية وأخلاقية وابستمولوجية وهي :

١ - الترقى الأخلاقي : فكل متصوف له قيم أخلاقية معينة ويهدف إلى تصفية النفس من أجل الوصول إلى تحقيق هذه القيم ، وهذا يستتبع بالضرورة مجاهدات بدنية ورياضيات نفسية معينة ، وزهد في ماديات الحياة ، وما إلى ذلك .

٢ - الفناء في الحقيقة المطلقة : وهو أمر يميز التصوف بمعناه الاصطلاحي الدقيق ، والمقصود بالفناء هو أن يصل الصوفي من رياضاته إلى حالة نفسية معينة لا يعود يشعر معها بذاته كما يشعر ببقائه مع حقيقة أسمى مطلقه . وأنه قد فنيت إرادته إرادة المطلق ، وهنا قد ينطلق بعض الصوفية إلى القول بالاتحاد بهذه الحقيقة ، أو أنها حلت عندهم ، أو أن الوجود واحد لا كثرة فيه ، وقد لا ينطلق بعضهم إلى القول بمثل هذه الآراء في الاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود ، وإنما يعودون من فنائهم إلى إثبات الأثنينية أو الكثرة في الوجود .

وعلى هذا تكون خاصية الفناء منطبقة على صوفية الوحدة وغيرهم من الصوفية الذين لم يقولوا بها .

٣ - العرفان الذوقي المباشر . وهو معيار ابستمولوجي دقيق يميز التصوف عن غيره من الفلسفات ، فإذا كان الإنسان يعتمد إلى اصطناع مناهج للفعل في فلسفته فهو فيلسوف . أما إذا كان يؤمن بأن وراء إدراكات الحس واستدلالات العقل منهجا آخر للمعرفة الحقيقية يسميه كسفا أو ذوقا ، أو ما شابه ذلك من المسميات ، فهو في هذه الحالة صوفي بالمعنى الحقيقي للكلمة ، وهذا الكشف الذي يذهب إليه الصوفية أنه فهو سريع الزوال ، وعو أشبه بالومضة السريعة المفاجئة .

٤ - الطمأنينة أو السعادة ، وهي خاصية مميزة لكل أنواع التصرف ، ذلك أن التصوف يهدف إلى قهر دواعي شهوات البدن أو ضبطها ، وإحداث نوع من التوافق النفسى عند الصوفى ، وهذا من شأنه أن يجعل الصوفى متحررا من كل مخاوفه ، وشاعرا براحة نفسية عميقة ، أو طمأنينة يتحقق معها سعادته ، وقد أشار لصوفية كذلك إلى الفناء في المطلق والمعرفة به يحدثان في نفس الإنسان سعادة لا توصف .

د - الرمزية في التعبير ، ونعنى بها أن العبارات الصوفية عادة معنيين ، أحدهما يستفاد من ظاهر الألفاظ ، والآخر بالتحليل والتعمق ، وهذا المعنى الأخير يكاد يستغلق تماما على من ليس بصوفى وصعوبة فهم كلام الصوفية أو إدراك مراميهم ، راجع إلى أن التصوف حالات وحدانية خاصة يصعب التعبير عنها بالألفاظ اللغوية ، وليست شيئا مشتركا بين الناس جميعا ، ولكل صوفى طريقته معينة في التعبير عن حالاته ، فالتصوف إذن خبرة ذاتية ، وهذا يجعل من التصوف شيئا قريبا من الفن ، خصوصا وأن أصحابه يعتمدون في وصف أحوالهم على الاستبطان الذاتى *Introspection* أساسا ، وأى فلسفة هذا شأنها يصعب فهمها على الغير ، ومن هنا توصف بأنها رمزية . وبعد أن أشرنا إلى رأى الفلاسفة في خصائص التصوف ، نلقى نظرة إجمالية على مراحل تطور التصوف :

المرحلة الأولى في نشأة التصوف هي التي تسمى بمرحلة الزهد ، وقد ظهر هذا الشكل في القرنين الأول والثانى الهجريين ، فقد كان هناك أفراد من المسلمين أقبلوا على العبادة ، وكانت لهم طريقة زهدية في الحياة تتصل بالمأكل والملبس والسكن ومن أمثالهم « الحسن البصرى » و « رابعة العدوية » . ومنذ القرن الثالث الهجرى نجد الصوفية وقد عنوا بالكلام في دقائق أحوال النفس والسلوك ، وغلب عليهم الطابع الأخلاقى في عملهم وعلمهم ، فصار التصوف على أيديهم علما للاخلاق الدينية ، وكانت مباحثهم الأخلاقية تنغمس في دراسة النفس الانسانية ودقائق أحوال سلوكها .

ثم جاء الامام الغزالى في القرن الخامس الهجرى فارسي قواعد نوح من التصوف معتدلا يساير أهل السنة .

ومنذ القرن السادس الهجرى أخذ نفوذ التصوف السنى فى العالم الاسلامى يزداد بتاثير عظيم شخصية الغزالى ، وظهر صوفية كبار كونوا لأنفسهم طرقا منهم « السيد أحمد الرفاعى » ، و « السيد عبد القادر الجيلانى » ، ثم ظهر فى القرن السابع الهجرى شيوخ آخرين ساروا على نفس الطريق ابرزهم « أبو الحسن الشاذلى » وتلميذه « أبو العباس » ، ويعتبر تصوفهم امتداد لتصوف الغزالى السنى .

ومنذ القرن السادس الهجرى نجد مجموعة أخرى من شيوخ التصوف الذين مزجوا تصوفهم بالفلسفة ، ولذا جاءت نظرياتهم مزجا بين الفلسفة والتصوف ، وقد تأثر فلاسفة هذا القرن بالأراء الأجنبية كالفلسفة اليونانية ، وقدم لنا أولئك الصوفية نظريات علمية فى النفس والاخلاق والمعرفة والوجود لها قيمتها من الناحية الفلسفية والتصوفية .

ومن هنا أصبح فى التصوف الاسلامى تياران :

أحدهما سنى يمثله رجال التصوف فى القرنين الثالث والرابع مثل الامام الغزالى ، ثم من تبعهم من شيوخ الطرق ، وكان تصوف هؤلاء جميعا يغلب عليه الطابع الخلقى الغملى ، والآخر فلسفى يمثله فلاسفة الصوفية الذين مزجوا تصوفهم بالفلسفة .

على انه قد أصاب للتصوف فى عصوره المتأخرة (منذ القرن الثامن الهجرى الى العصر الحاضر) شىء من التدهور ، فاتجه أصحابه الى الشروح والتلخيصات لكتب المتقدمين ، كما عنى أصحابه - بالشكليات أبعدما عن جوهر دعوتهم . وكثر أتباع التصوف فى عصوره المتأخرة ولكن لم يظهر من بين هذه الكثرة شخصيات لها مالمشخصيات التصوف الأولى من مكانة روحية مرموقة ، ولعل هذا كان راجعا الى ما سيطر على العالم الاسلامى فى عصوره المتأخرة من ركود فكري (٥) .

بعد أن عرضنا خصائص التصوف ومراحل تطور التصوف ، لنا أن نطرح

(٥) انظر : أبو الوفا التفتازانى ، مدخل الى التصوف الاسلامى ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٦ - ص ٢٣ - ٢٤ .

تساؤل : ما الدور الذى تلعبه الفرق الصوفية فى الفكر الاجتماعى ؟ وما الوظيفة التى تؤديها فى المجتمع ؟ وهل الصوفية حالات سوية ؟

وقد اختلف موقف الفلاسفة والعلماء فى الرد على هذه الاسئلة فمنهم المهاجمون الذين نظروا لبعض حالات التصوف على أنها حالات مرضية عقلية والحقيقة أن ما يشعر به الصوفى فى لحظات معينة يغيب فيها عن ذاته مؤقتا هو الذى يؤدى به الى القول بأن عالم الظواهر لا حقيقة له ، وهذا لا يبرر الحكم على الصوفى بأنه شخص مريض أو غير سوى ، ولو جعلنا منه شخصا مريضا لجعلنا كذلك من الشاعر والكاتب والفنان والموسيقي جميعا مرضى لا لشيء الا أنهم يعانون مشاعر خاصة لا يعانيتها غيرهم من أفراد الناس العاديين (٦) .

قد نظر بعض العلماء الى الفرق الصوفية على أنها جماعات سلبية والى الصوفى على أنه رجل غير اجتماعى .

فحين يرد المدافعون عن الصوفية موضحين أن هذه الفرق تمثل قوى حاسية جبارة فى المجتمع الكبير بينما تكون فى حد ذاتها مناهضة للمجتمع نفسه . فمثلا قد لا يعجبها الحكم أو معاملة الناس بعضهم بعضا ومن ثم تحكم على نفسها بالعزلة لأنها غير راضية على نظام الحكم أو أسلوب التعامل . لذلك يضعون ملاحظات وينبثق داخل جماعتهم تنظيم ذاتى . ولكنهم فى الواقع يكونون دولة اكبر منها ، فالعملية هى بناء وظيفى متكامل يأخذ السلبية فى داخل اطاره العام ويأخذ الايجابية فى داخل اطاره الخاص ويرتبون أنفسهم فى مواقف اجتماعية وحياسية . . . وذلك مثل الحركة السنوسية والمهدية . فهذه كلها تنظيمات كبيرة يسرى فيها تيار سياسى واجتماعى معين لذلك فان هذه الطرق لها دور هام وخطير فى المجتمع .

ولكى ندلل على صحة ما ذكرناه ، نعود الى الوراء لنقف على الأحوال السياسية والاجتماعية للمسلمين فى عصر الخلفاء الراشدين وكيف أدت هذه الأحوال الى ظهور الفرق الصوفية .

نقد كان للخلافات السياسية بين المسلمين منذ أواخر عصر الخليفة عثمان

(٦) المرجع السابق ، ص ١٤ .

بن عفان أثر في مجال الحياة الدينية والسياسية والاجتماعية للمسلمين وبدأت تظهر العصبية القبلية مرة أخرى واستمرت الخلافات السياسية في عصر الامام على بن ابي طالب . وانقسم المسلمون بعد ذلك الى أمويين وشيعة وخوارج ، واستمر الصراع بين الأمويين وخصومهم زمنا طويلا ولم يكن هذا الخلاف السياسي ليباعد عن الدين ، لان كل فريق من المتنازعين كان يلجأ الى نصوص الدين ليؤيد موقفه ويبرره . وكان هذا يدعو الى الاجتهاد في فهم نصوص الدين أو تأويلها ، عنفئذ صار لكل حزب سياسي فرقة دينية لها معتقداتها ، وعمد أصحابها كل فرقة الى اصطناع شعراء ليستميلوا الناس الى جانبهم .

واستشعر بعض الصحابة خطورة هذا الجو المشحون بالخلافات والاضطرابات السياسية ، واثروا أن يوقفوا من الفرق المتنازعة موقف الحياد ، ولعلهم فعلوا ذلك ايثارا للسلامة ، وابتناءا عن الفتنة ، وحبا في حياة العزلة ، وهم بهذا كانوا يتجهون الى نوع من الزهد ، وقد سبق أن أوضحنا أن الزهد يمثل المرحلة الأولى في التصوف (٧) .

من هنا نرى أن اضطراب الأحوال السياسية كان من شأنه في ذلك العصر أن يدفع بعض المسلمين منذ وقت مبكر الى ايثار حياة العزلة والعبادة تورعا عن الانغماس في الفتنة السياسية .

يضاف الى ما تقدم أن حياة المسلمين الاجتماعية في بعض العصور خاصة العصر الأموي تغيرت كثيرا عما كانت عليه في عهد النبي (ص) والخلفاء الراشدين ، فقد فتح المسلمون بلدانا كثيرة ، وغنموا كثيرا ، وبداء الثراء يظهر في المجتمع الاسلامي مقترنا بحياة الترف وما قد يستتبعه من انحرافات ، ومن هنا وجد بعض المسلمين الاتقياء أن من واجبهم دعوة الناس الى الزهد والورع ، وعدم الانغماس في الشهوات ، ومن أمثلة الدعاء الصحابي « أبو ذر الغفاري ، الذي انتقد حياة الأمويين المترفة ، وأساليبيهم في الحكم . ودعا الى الأخذ بمبادئ الاسلام العادلة .

(٧) تاسم غنى : تاريخ التصوف في الاسلام ، ترجمة صادق نشأت ، مكتبة النهضة .

القاهرة ١٩٧٢ ، ص ٢٧ .

وقد أجاد « نيكولسون » ، (٨) تصوير ذلك قائلا :

« قد أنفرد القرن الأول في الاسلام بالعوامل الكثيرة التي شجعت على ظهور الزهد وانتشاره . فالحروب الأهلية الطويلة الدامية (التي وقعت في عهد الصحابة وبنى أمية) والتطرف العنيف في الأحزاب الساسية وازدياد التراضي والاستهانة في المسائل الخلقية ، وما عاناه المسلمون من عسف الحكام والمستبدين الذين يملون ارادتهم وأرائهم الدينية على غيرهم ممن أخلصوا في اسلامهم ، ورفض هؤلاء الحكام علانية كل فكرة تتصل بالخلافة الدينية التي حاول المسلمون ارجاعها . كل هذه عوامل حركت في نفوس الناس الزهد في الدنيا ومتاعها ، ومن هنا ظهرت حركة الزهد قوية عنيفة ، ثم تحولت بالتدريج بعض العناصر الصوفية حتى تحولت في النهاية الى أقدم صورة تعرفها للتصوف الاسلامي » .

وقد اتضح لنا مما سبق أن الأحوال السياسية والاجتماعية التي كانت سائدة في الدولة الإسلامية أدت إلى ظهور الفرق الصوفية ، وأن هذه الفرق ليست كما يهاجمها البعض ويصفونها بأنها جماعات سلبية انعزالية ، فنظرتهم هذه سطحية . فلا بد أن نوضح أن الفرق المتصوفة تجسد قوى اجتماعية لها أخطارها في بعض الأحيان ، فهي جماعات قد تبدو انعزالية ولكن في الواقع هي جماعات داخلية في الأطوار الاجتماعي للحياة الإسلامية .

وتأخذ هذه الجماعات أشكال وتنظيمات اجتماعية فيوجد قطب تآتمر به الجماعة وبرغم السلبية في الشكل العام لها لكنها ايجابية في داخل هيكلها . وتعتبر هذه الفرق مؤشرات لوقوع ظلم اجتماعي ، لأنها جماعات تعكس صورة لواقع اجتماعي وتعكس محاولات للإصلاح والتقويم الاجتماعي .

ثانيا : الفرق الكلامية :

ومن الموضوعات التي يجب أن يعالجها علم الاجتماع الاسلامي الفرق الكلامية ودورها في المجتمع الاسلامي ، وقبل أن نبدأ الحديث عن الفرق الكلامية يجب أن نشير باختصار إلى التعريف بعلم الكلام وعوامل نشأته .

علم الكلام من العلوم الشرعية المصطبغة بصبغة عقلية ، تدور مسائله حول أصول العقيدة الاسلامية واثباتها والدفاع عنها ضد الآراء المخالفة لها .

(٨) نيكولسون ، في التصوف الاسلامي وتاريخه ، ترجمة الدكتور ابو العلا عفيفي ، مكتبة النهضة ، ١٩٥٦ م ، ص ٤٦ .

ويعرف ابن خلدون علم الكلام بقوله :

« هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة . وسر هذه العقائد الايمانية هو التوحيد ، (٩) »

ويعرف الامام الغزالي مقصود علم الكلام بقوله :

« انما مقصود هذا العلم حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة » ، (١٠)

ويسمى الامام الشيخ محمد عبده ، علم الكلام بعلم التوحيد فيقول :
« . . . علم يبحث فيه عن وجوب الله وما يجب أن يثبت له من صفات ، وما يجوز أن يوصف به ، وما يجب أن ينفي عنه ، وعن الرسل لإثبات رسالتهم ، وما يجب أن يكونوا عليه ، وما يجوز أن ينسب لهم ، وما يمتنع أن يلحق بهم . . . » (١١)

« . . . وعلم الكلام من وجهة للنظر العلمية » علم دياكتيكي أي جدلي ، وقد ارتكزت الدراسات الكلامية على حجج إسلامية وبرزت هذه الاتجاهات نتيجة للصراع بين المعطيات الإسلامية وبين المحددات الثقافية للجماعات غير الإسلامية ، ولهذا كان لا بد أن ينبرى هذا العلم للدفاع عن العقيدة الإسلامية .

ونقد وجد علم الكلام نتيجة لعوامل مختلفة هي :

١ - أول هذه العوامل هو الخلاف بين المسلمين حول تفسير بعض نصوص الدين ، فقد جاء القرآن الكريم من الايات لاثبات العقائد الدينية ، ووردت فيه آيات كثيرة للرد على المخالفين للنبي . كما رد القرآن على أولئك الذين أنكروا البعث والنبوة ، وألوهوا الكواكب وعبدوا الأوثان ، والقرآن يخاطب في هذا كله العقل البشري ، كما يحض على النظر والتدبر .

(٩) مقدمة ابن خلدون ، ص ٤٠٠ .

(١٠) الغزالي : المفيد من الضلال ، القاهرة ، ج ٢ ، ص ٨ .

(١١) الامام محمد عبده : رسالة التوحيد ، القاهرة ، ص .

ثم لم يلبث أن تشكك بعض المسلمين في العقيدة الإسلامية ، وأنشأوا مشكلات حول الآيات المتشابهة وترتب على ذلك أن وقع التناظر بين المؤمنين والمتشككين . وحينئذ عرف المدافعون عن العقائد الإسلامية بالتكلمين . وفي هذا الصدد يقول الامام الغزالي :

« فقد ألقى الله سبحانه وتعالى إلى عباده على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم ، عقيدة هي الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم كما نطق بمعرفته القرآن والآخبار . ثم ألقى الشيطان في وساوس البتة أمورا مخالفة للسنة فلهجوا بها ، وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها فبعث الله سبحانه وتعالى طائفة المتكلمين ، وحرك دواعيهم لنصرة السنة الماثورة بكلام مرتب يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحضة على خلاف السنة الماثورة فمن هنا نشأ الكلام وأمله . » (١٢) .

فقد كان الإسلام مقبولا في أول الأمر بطريق الفطرة السليمة . ثم بمرور الزمن نظر معتنقوه إلى عقائده نظرة فاحصة مدققة . فنشأ النظر العقلي في الإسلام . وخاض الباحثون في مسائل عدة كالذات والصفات والقدرة والاختيار والسمع والبصر وغيرها . فإدى ذلك إلى تعدد الآراء وتعارضها بل وترتب عليه انقسام المتكلمين أنفسهم إلى فرق متعددة .

٢ - على أن الخلاف حول نصوص الدين لم يكن وحده سببا في نشأة علم الكلام في الإسلام ، إذ أن النزاع السياسي في صدر الإسلام كان ذا أثر بالغ في نشأة علم الكلام .

وتعتبر مسألة الخلافة هي أول مسألة دار حولها الجدال فإن النبي لم يقرر نظاما ثابتا لاختيار الخليفة . وعندما مات النبي صلى الله عليه وسلم اختلف المهاجرون والأنصار فيمن يخلفه .

ومن الخلافات الحادثة في صدر الإسلام الخلافات على تخصيص أبي بكر عمر بالخلافة وقت وفاته ، وبيعة عثمان ، وقتله ، ثم الخلاف المشهور بين علي ومعاوية .

(١٢) انظر : أبو الوفا التفتازاني ، دراسات في الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ،

وهذا الخلاف المشار اليه سياسى محض . الا انه اتخذ صبغة دينية ،
فصار لكل حزب سياسى قرقة دينية لها معتقداتها . وظهر في عهد الامويين
كثير من هذه الفرق منها الشيعة والامويين والخوارج والمرجئة .

ولقد كانت الاحداث السياسية ذات اثر بعيد في ابعاد المسلمين عن الطريق
السوى ، وفتح باب لتعدى حدود الدين ، واصبح الامر شبيها بالفوضى . اذ
بدأ بقتل عثمان ، ثم تلاعبت بعد ذلك الشهوات بالعقول ، ونقض بعض المبايعين
لعلى عهدهم . فكانت الحروب بين المسلمين .

والجدير بالذكر ان الفرق السياسية كانت سببا في ظهور المتكلمين . (١٢) .

٣ - وهناك عامل من العوامل التى ساعدت على نشأة علم الكلام في
الاسلام ، ذلك ان المسلمين حينما فتحوا الامصار المختلفة وقوى امر دينهم .
اعتقد كثير من اهل هذه الامصار الدين الاسلامى ، وكانوا قبل اسلامهم من
حضارات وديانات مختلفة ، فلما اسلموا اخذوا يبتنون افكارهم القديمة اما انهم
رادوا كيذا للاسلام او لانهم شبوا منذ حداثتهم على تعاليم دينهم الاول فثم
يستطيعوا التغلب على اثره في نفوسهم . وكان من نتائج ذلك ظهور الاحاد
والشبة نتيجة امتزاج عقائدهم القديمة بالاسلام ومعتقداته .

اما من لم يعتنقوا الاسلام من اصحاب الديانات الاخرى ، فقد نازعوا
الاسلام وجادلوا اصحابه جدالا شديدا لانه يعارض معتقداتهم . وكان لابد من
ان يتخصص المسلمون في فنون الدفاع عن عقيدتهم بأدلة فلسفية ليواجهوا
اولئك الخصوم ، ومن هنا اشتدت الحاجة الى علم الكلام .

٤ - وهناك عامل آخر ذو اثر بعيد في ازدهار علم الكلام وتطوره ونعنى
به نشاط حركة الترجمة في العصر العباسى ، وقد أدى هذا النشاط الى التوسع
في المباحث العقلية، فقد ترجم المترجمون كتباً في الفلسفة والمنطق، وعرف المسلمون
تراث اليونان ونقلوا عنه ، ويبدو أنه حدث صدام بين الاسلام وبين هذا التراث
الجديد ، فتزعزت العقيدة الاسلامية . وقام رجال الدين للدفاع عنها ، ومن
هنا ظهر المتكلمون . اما عن الاسباب الخارجية لنشأة علم الكلام فيمكن اجمالها
في الاسباب الرئيسية الآتية :

(١٢) انظر ابو الوفا التفتازانى ، دراسات في الفلسفة لاسلامية ، مكتبة لىاهرة .

الحيثية ، ١٩٥٧ ، ص ٩ - ١٠ .

الأثر اليهودي والمسيحي : تأثر المسلمون باليهودية والمسيحية ، وقد اهتم كثير من المستشرقين بأثر المسيحية ومنهم « قون كريم » و « ماكدونالد » و « بيكر » - فقد كان المسيحيون واليهود يعيشون بين العرب منذ الجاهلية ، وقد زاد هذا الاتصال بعد فتح العراق والشام ومصر ... الخ ولم يلبث ان حدث القزاج بين كل من المسيحيين واليهود والمسلمين .

وقد وصل تأثير المعتقدات والافكار الكلامية والقيينية في اليهودية والمسيحية الى المسلمين ، لأن كثيرا من اليهود والنصارى أسلموا ظاهريا وتمسكوا بآرائهم باطنيا ولأن الانتقال من دين الى دين لا يلغى جذور لمعتقدات الاولى ، ولذلك فان مسائل الكلام والجدل عند المسيحيين أو اليهود انتقلت معهم بعد اسلامهم . ويمكن على سبيل المثال لا الحصر تحديد المسائل التي أثرت فيها المسيحية في علم الكلام الاسلامي :

- ١ - مسألة حرية الإرادة .
 - ٢ - مسألة البحث في قدم الصفات .
 - ٣ - مسألة نهاية عذاب النار (قول المرجئة) .
- ويمكن اجمال الاثر اليهودي في تحديد ونشوء علم الكلام ومسائله بمايلي :
- ١ - عدم اعترافهم بنبوته الرسول ومجادلة المسلمين لهم حول هذه النقطة .
 - ٢ - انكارهم لنبوته المسيح واعتراف القرآن بها .
 - ٣ - التوراة زاخرة بالتشبيهات الجسمانية لله . ولذلك أرجع كثير من مؤرخي علم الكلام القدامى أصل مذهب التجسيم والتشبيهية عند المسلمين الى اليهود .

- ٤ - القول بتخلق القرآن .

الأثر الفارسي : من جملة المؤثرات التي لعبت دورا هاما في نشوء علم الكلام الاثر الفارسي ، وقد أشار « دى يور » الى أن الديانة الفارسية أثرت في المجالات الكلامية عن طريق الماتوية والفرق الغنوصية .

الأثر اليوناني : لا شك أن أي كتاب عن تاريخ الفلسفة الاسلامية يشير الى الاثر اليوناني وحركة الترجمة ومراكز الثقافة اليونانية قبل الاسلام وبعده في العالم الاسلامي من فارس الى الاسكندرية .

ولقد انتقل الفكر اليوناني الى المسلمين بطرق مختلفة كما يشير « أولري » ،
وهي :

١ - الفساطرة الذين كانوا أول من علم المسلمين وأهم من نفل لهم علوم
الطب .

٢ - اليعاقبة الذين كان لهم الفضل في ادخال الباطنية والافلاطونية الحديثة
الى العالم العربي .

٣ - مدرسة حران : التي امتزجت فيها البابلية بالهيلينية .
وهناك عوامل أثرت في فهمنا لتراث اليونان وهي :

- ١ - الترجمات غير المباشرة .
- ب - التحريف عند الترجمة عن قصد .
- ج - نسبة كتب الى غير أصحابها خطأ .

وقد أثر هذا الوضع في أننا لم نجد من المفكرين المسلمين من يمثل مدرسة
يونانية خالصة ، بل يمكن أن نشير الى أن الفلسفة اليونانية تمثلت بين
مفكرينا كما يلي :

✳ الاتجاه الأرسطي وأقرب من يمثله ابن رشد .

الاتجاه الافلاطوني ويمثله أبو البركات البغدادي .

✳ الاتجاه الافلاطوني المحدث ، وهو أقوى الاتجاهات اليونانية تأثرا
لقربه من فكرة التوحيد والخلق في الاديان الثلاثة ، ويمثل هذا الاتجاه الفارابي
وابن سينا وابن مسكويه .

✳ الاتجاه الكلامي العقلي ، ويمثل هذا الاتجاه الغزالي في كتبه الكلامية ،
وغالبية المتكلمين ، وهؤلاء يرون أن الله خلق العالم من لا شيء ، في زمن مخصوص
له بداية بمقتضى ارادة الله (١٤) .

ومما سبق نجد أن تأثير اليونان في الفلسفة الاسلامية هو تأثير من جانب
المدرسة المثالية اليونانية أكثر من تأثير المدرسة الفلسفية المادية .

(١٤) انظر : حسام محي الدين الالوسي نشأة الفكر الاسلامي في بواكيره ، مجلة عالم

الفكر ، المجلد السادس ، العدد الرابع ، ١٩٧٥ م .

وبعد أن أوضحنا العوامل التي أدت إلى نشأة علم الكلام نشير إلى موضوع هذا العلم ، إذ أن لكل علم موضوعه الخاص به والذي يتميز به عن سائر العلوم .

وموضوع علم الكلام كما يحدده ابن خلدون ، هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع ، ومن حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية فتزول عنها الشبهة .

وقد اختلف المتكلمون بصدد موضوع الكلام : هل الكلام يشمل مسائل الاعتقاد بغية اثباتها ، أم أنه يشمل أيضا الوسائل المؤدية إلى هذا الإثبات ، فيدخل في نطاق موضوعه الفلسفة والمنطق وما يصطنعه الفلاسفة والمناطقة من فنون البحث العقلي والحدليل المنطقي .

يذهب ، أحمد بن يحيى بن الحفيد ، (١٥) إلى أن موضوع الكلام هو العقائد وجميع ما تتوقف عليه هذه العقائد من المبادئ القريبة أو البعيدة كمسائل المنطق ومباحث الحال والوجود وغير ذلك .

ولكن ذهب كثير من علماء الإسلام إلى أن موضوعه ذات الله تعالى وصفاته. وإمكانات من حيث الاستناد إليه تعالى فحسب .

وبعد أن عرضنا للأسباب التي أدت إلى نشأة علم الكلام ، وموضوع هذا العلم ، سوف ننظر إلى الفرق الكلامية من وجهة النظر السوسولوجية :

نعلى الرغم من وحدة غاية المتكلمين وهي الدفاع عن العقيدة الإسلامية. وإقرارها ، إلا أن المتكلمين لم تجمعهم فرقة واحدة ، بل تعددت آراؤهم واختلفوا حول مسائل العقيدة خلافا كبيرا . ولذلك تعددت هذه الفرق ويمكن حصر أكبرها في أربع : القدرية والصناتية والخوارج والشيعة . ويتشعب عن كل فرقة من هذه الفرق عديد من الفرق الفرعية .

والفرق الكلامية التي نشأت في الإسلام وعولجت من وجهة نظر فلسفية. وقدمت في رداءات دينية تمثل في الواقع حركات اجتماعية وتشكيلات لها آراءها

(١٥) المرجع السابق ، ص ١٢ .

السياسية والاقتصادية والتربوية ولها تنظيماؤها البنائية والوظيفية . ومن ثم يجدر بنا أن نعالجها من هذه الزاوية في صفاء جوهريا على أساس أنها كانت تمثل قوى اجتماعية لها فاعلية ايجابية . ولذلك اذا أدخلنا تعبيراً جديداً على المفهوم التقليدي لعلم الكلام . فاعتبرناه من وجهة نظرنا التحليلية النقدية العلم الديالكتيكي الجدلي الذي يتناول أدلة فلسفية وعقلية لتأكيد وصية العقيدة الإسلامية في مواجهة الآراء الفلسفية التي اعتمدت على الفلسفة اليونانية والرومانية وارتكزت أساساً على الأدلة العقلية ، ذلك لأنه تسربت إلى الإسلام أفكار ومعطيات غير إسلامية وعناصر حضارية وخاصة عناصر فارسية وهندية ومجوسية . ومن ثم لابد أن يتصدى للدفاع عن العقيدة الإسلامية مجموعة من العلماء يتخذون من الجدل ومن العقل أدوات للرد على أصحاب الاتجاهات العقلية لمعارضة العقيدة الإسلامية والتي اعتمدت في حججها على الآراء الفلسفية الشرقية والغربية . هذه الجماعات التي تكونت منها انفرق الكلامية والفرق الدينية والتي انبرت للرد على المناهضين للعقيدة الإسلامية ، هذه الجماعات سميت باسم علماء الكلام .

والفرق الكلامية لم تنشأ في الواقع للدفاع عن الإسلام ، لأن الإسلام كان من القوة بحيث لم يكن محتاجاً للدفاع عنه بالكلام ، ولم تكن اهتمامات هذه الفرق مجرد حوار فكري ، أو مسألة اتجاهات مذهبية ذهنية خالصة . وإنما هذه الاطارات والاتجاهات وليدة اهتمامات ومشكلات اجتماعية ووليدة أحداث اجتماعية أثارت هؤلاء العلماء وأوجحتهم وجعلت لهم من الأهمية النسبية بحيث تشغل الفكر . وباختلاف هذه الاتجاهات وتعدد المواقف الفكرية ازاء الأحداث والوقائع الاجتماعية اختلفت الفرق واختلفت الجماعات اختلفت المذهبية على أساس تحديد موقفها مع الأحداث الجارية أو الظروف الاجتماعية المتجددة .

ويمكننا أن نعيد تقويم الاطار العام للفرق الكلامية من خلال نظرتنا إليها باعتبارها لونا من الاطارات لتشكيلات اجتماعية سياسية ، ففي تصورنا ان كثيرا من الآراء الكلامية ترجع الى وضعيات اجتماعية وسياسية واقتصادية وفي بعض الأحيان كانت تعبر عن مسالك للخلاص من آفات البناء الاجتماعي .

ان نظرة تحليلية للبناء الاجتماعي تلقى الضوء على أن نشأة تلك الفرق

وتفريعاتها واختلافاتها يمكن ارجاعها الى اعتبارات سياسية واقتصادية واجتماعية .

ولعل مسألة الخلافة كانت من أهم الأحداث السياسية التي أثارت جدلا سياسيا أصطبغ بالصبغة الدينية ، كذلك انقسم المسلمون بعد مقتل عثمان الى احزاب حزب يرى ان عليا أولى الناس بالخلافة وهم جماعة الشيعة ، وحزب ناصر لمعاوية ، وهو نواة الاشاعرة ، وحزب يرى أنه لا يستحق الخلافة أى منهما وسمى بالخوارج ، وحزب محايد لم يخل في الخلاف وهو المرجئة ، واصبح لكل حزب أدلته الدينية التي تدعم في الواقع مركزه الاجتماعي ونفوذه السياسي .

وسوف نشير الى امثلة توضح لنا التفكير الاجتماعي عند هذه الفرق الكلامية :

فمن ذلك مثلا نظرية المعتزلة في السلوك الانساني المثالي والعدل الالهي فقد تصور المعتزلة ان الناس كانت تتعامل في مجتمعاتها قبل ورود الشرائع بما يقتضى به العقل والعدل ، فنفذ القوم والعقلاء من الناس يستحسنون الأعمال الخيرية ويستقبحون الظلم والعدوان ، ومعنى ذلك أن الحسن والقبح في الأعمال ذاتيان ، فالمجتمع يسير الى غاية خيرة لأن الله يعمل ما فيه صلاح عباده .

ولا شك أن تلك النظرة المثالية كانت ردا على خصومهم في الرأي من الواقعيين الذين كانوا يقولون ان الناس اذ يستحسنون عملا ويستقبحون آخر ، غائما يرجع ذلك الى مواصفات مجتمعهم وبيئتهم ، فعادات الناس وعقائدهم هي المقياس هي المقياس الواقعي للحكم على السلوك الانساني (١٦) .

هذا وإننا نجد في آراء بعض كبار المعتزلة أمورا تستحق الذكر فمثلا آراء الجاحظ في نقد رجال الحديث باعتبارهم جماعة غير محظنين في قوله :

« ولو كانوا يرون الامور مع عللها وبراهينها المثونة ولكن اكثر الروايات مجردة ، وقد اقتصرنا على ظاهر اللفظ دون حكاية العلة ، ودون الأخبار من البرهان » .

(١٦) انظر : أحمد الخشاب ، التفكير الاجتماعي ، دار المعارف ، ١٩٧٠ ، ص ٢٠٥ .

ولذلك فإنه يرى تحكيم العقل وتفهم العلل وتفسير الظواهر حسب
المعقول من طبائع الأشياء ، ونظريته فيما يسمى « بالطباع » تؤكد إيمانه بأن
هناك قوانين طبيعية تسير وفقها الحياة وطبيعة الأشياء .

أما وجهة نظره في الحكم السياسي ، فهو يرى أن القرابة إلى الرسول
(ص) لا يصح أن تكون أساسا للتفضيل في اختيار الإمام أو خلافة المسلمين ،
كما أنه لا يجوز أن يكون للمسلمين أكثر من إمام واحد في وقت واحد لما يترتب
على ذلك من خصومات ونزاع يضر بوحدة الأمة العربية .

هذا النموذج من الفكر المعتزلي ، يوضح لنا إلى أي مدى أخذ المعتزل
بفكرة القانون العقلي .

وننتقل لنشير إلى لون آخر من الفكر الاجتماعي عند الشيعة ، فلو نظرنا
إلى موقفهم من النظام السياسي ، لوجدنا أنهم يتمسكون بالشكل المعروف
بالحكم التيولوجي ، وينعكس هذا بوضوح في أرائهم المتصلة بالإمامة
والخلافة الإسلامية ، وهي في جملتها ترد إلى اعتقادهم بأن الإمام « عليا » كان
لحق الناس بالخلافة بعد الرسول (ص) ، وأنه يجب أن تنحصر الإمامة في
خريته من بعده .

وقد انقسم الشيعة إلى فرق عدة حول تعيين الأئمة ، وغالبي البعض
تطرفا في النظرة إلى الإمام نظرة التقديس ، فالإمام عند الشيعة له صلة روحية
بإله وهذه الصلة من طبيعة تلك التي تربط الأنبياء والرسل بإله عز وجل .
ولا يصح أن يوجد مجتمع بغير إمام ، فالإيمان بالإمام في فخرهم ركن من
الإيمان بإله . فالإمام ظل الله في الأرض ، وهو فوق الناس في طبيعته وعلمه
وقدرته وهو مشرع ومنفذ ولا يسأل عما يفعل .

وقد صاحب اعتقادهم بسببهم شأن الإمام ، قولهم بأن الأئمة وسطاء بين
الله والناس . وأن إرضاء الإمام والاخلاص له كفيل بمحو سيئات العباد .
ولا ننس أن المبالغة في هذا الزعم أدت إلى كثير من الأزمات بين المجتمعات
الإسلامية .

وإذا نظرنا إلى جانب آخر من التفكير الاجتماعي عند الشيعة فيما يتعلق
بالمسائل الاجتماعية كنظام الزواج مثلا - نجد أنهم أخذوا بنظام زواج

المقعة (١٧) - الذي يركز على الاجل المحدود دون التزام بالتوريث - كما أنهم خالفوا أهل السنة بتحريم زواج المسلم من لليهودية أو النصرانية . ولهم نظامهم في التوريث فالشيعة تقدم للقرابة عن العصبية ، كما أنهم لا يورثون النساء في الملكيات العقارية وإنما يورثوهن فقط في الأموال السائلة (١٨) .

مما سبق نرى أن الدراسة السوسولوجية لنشأة الفرق الكلامية في المجتمع الاسلامي تشكل مجالا حيا من مجالات الدراسة في علم الاجتماع الاسلامي ، لأن هذا العلم ينظر الى هذه الفرق على أنها عبارة عن تشكيلات جماعية قامت على ركائز ترجع الى طبيعة التنظيم السياسي والاجتماعي وقدر من التصورات الدينية ، فعلم الاجتماع الاسلامي يتناول دراستها بوصفها حركات اجتماعية اثرت الى حد ما في الوحدة المجتمعة . حيث كان لهذه الفرق مناسط وبفئات وتنظيمات اجتماعية وهذا مدخل جديد ومنطوق مميز لدراسة هذه الظاهرة خلافا لما سارت عليه الدراسات الكلاسيكية التي تناولت هذه الفرق من زوايا فلسفية فحسب ، فوظيفة هذا المنطلق هو امادة اللثام عن الديناميات الاجتماعية المحركة لنشأة هذه الفرق وما قام بينها من صراعات وعرض صور للتفكير الاجتماعي عند هذه الفرق .

ثالثا : الثورات الاجتماعية وحركات التمرد :

وثمة ظاهرة حدثت في أكثر من مكان في المجتمع الاسلامي ، وتشكل مجالا من مجالات الدراسة لعلم الاجتماع الاسلامي ألا وهي قيام ثورات اجتماعية محلية ، وحركات تمرد على النظام الاجتماعي القائم .

ولا شك أن حركة الردة التي قامت بعد وفاة الرسول (ص) لهي أولى مظاهر هذه الثورات . ثم تلتها ظهور الفتنة التي أدت الى قتل عثمان بن عفان فلقد كان من نتيجة تغير احوال الدولة الاسلامية في عهد الخليفة عثمان بن عفان أن اثار هذا التغير روح المعارضة لسياسة الحكومة والاستياء من تصرفاتها ، وبعث على التمرد عليها في المدينة وفي جميع الأمصار . ويجب أن نذكر هنا قيام حركة سياسية تعتبر من أخطر الحركات الدينية والسياسية في العالم.

(١٧) انظر العضو المختار من كتاب « مستحق الامانة » المطبوعة على هامش الكامل

ص ٢٥٥ .

(١٨) انظر : أحمد الخشاب ، التفكير الاجتماعي ، مرجع سابق ، ص ٢٠٨ .

الإسلامي . وقد تزعم هذه الحركة عبد الله بن سبأ متفقيلا في البلاد الإسلامية . وقد صانقت حملات ابن سبأ نجاحا في كل من البصرة والكوفة . كما نجحت سياسة ابن سبأ وحملاته المتكررة في مصر وذلك بسبب اشتداد سخط أهلها على عثمان . وهكذا نجحت حملات ابن سبأ التي كانت ترمى إلى تأليب الولايات الإسلامية على عثمان وولاته . واستشهد عثمان بن عفان . فكان هذا أول فصول هذه المأساة وما أعقبها من تحزب العرب (١٩) .

تكونت الأحزاب السياسية بعضها يساند الخليفة الرابع وبعضها خرج عليه . وهناك من اعتزل المعتزك السياسي فلم ينضم إلى واحد من الحزبين المساند أو المنوي .

ومن الأحزاب التي ظهرت بعد مقتل عثمان بن عفان :

- حزب طلحة والزبير وعائشه .
- حزب معاوية بن أبي سفيان الذي كان يريد أن يثار لقتل عثمان .
- حزب علي بن أبي طالب وهو رابع الخلفاء الراشدين .
- حزب الخوارج الذي كان يؤكد فكرة الديمقراطية الإسلامية إذ كانوا يرون أن الخلافة حق لكل مسلم ما دام كفوا لا فرق في ذلك بين قرشي وغير قرشي .
- حزب الزوبيريين حيث كان يريد انصار هذا الحزب أن تؤول الخلافة إلى بن الزبير ، وهو أحق الناس بها .
- حزب المعتزلة ، ويدل هذا الاسم على أن أصحاب الاعتزال هم الذين تركوا ميدان المعركة بين الأمويين والعلويين ، واعتزلوا الفريقين وتفرغوا إلى الناحية الدينية ، ولكن ربما كان ذلك ظاهريا ، فلم تلبث فرقة المعتزلة أن خاضت غمار السياسة بل كان أثرها في توحيد السياسة لا يقل أثرا عن الطوائف الأخرى ، حينئذ تكلمت في مسألة الإمامة وشروط الإمام . فقد ذهب المعتزلة إلى أن الإمامة اختيار من

الأمّة .

(١٩) انظر : حسن إبراهيم ، تاريخ الإسلام ، السياسة والدين ، مطبعة القاهرة .

وكان لكل حزب من الأحزاب التي ذكرناها أتباع وأتباع يعينون برأيهم في الخلافة ، وأخذ كل حزب يناضل غيره من الأحزاب واشتد النزاع بينهما .

وقد تكرر ظهور هذه الظاهرة (أقصد بها ظهور حركات التمرد على النظام الاجتماعي القائم وقيام ثورات اجتماعية محكية) في جميع مراحل الدولة الإسلامية . مثل ثورات القرامطة وعبيد الأرض والباطنية والتباكية . وميزها من حركات الثورة والتمرد على النظم القائمة . وإذا كانت هذه الحركات في ظاهرها سياسية ضد انتخاب السلطة ، فانها ترجع إلى متناقضات وعصايات اجتماعية في المقام الأول . وكانت في قيامها واستلجها تهذف إلى غيات اجتماعية أهمها : الإصلاح والتمرد الاجتماعي ، وإزالة معظم أسباب وعوامل الظلم الاجتماعي ، وتحرير رقيق الأرض واقتطاعهم أجزاء من أرض الله ، ومدم طبقة الاقطاعيين أصحاب الجاه المؤثرين بعمق في مختلف مستويات السلطة ومحاولة القضاء على الاتجاهات العرفية والعصبيات الشعبوية ، واستنهاض مفومات الضعير الانساني الغواظف الانسانية الصادقة التي تعفل على تحقيق الحرية والمساواة الحق والعدالة الاجتماعية بين جميع مواطني وشعوب المجتمع الاسلامي بغض النظر عن اختلاف عروقهم وانسابهم والطبقات التي ينتمون اليها تطبيقا لما تقضى به احكام الشريعة الاسلامية .

رابعاً : الرحلات العلمية وحركة الترجمة :

ومن الظواهر الهامة التي تستأثر باهتمام علم الاجتماع الاسلامي ظاهرة الرحلات التبشيرية والعلمية التي قامت بها طوائف من اهل العلم والفكر لدراسة الشعوب التي دخلت في الاسلام وللتبشير به فيها ورواء ذلك . قصر هذه الطوائف في تاريخ الفكر الاسلامي باصحاب مدارس الجغرافيا . وتعتبر الرحلات التي قام بها الرحالة الجغرافيون من العرب المسلمين مدخلا مهما لدراسة علمية وفيدانية تقابل الدراسات الانثروبولوجية الوطنية التي قام بها الرحالة الذين اعتبروا الرواد الاوائل للدراسات الانثروبولوجية وهذا يجعلنا نقف وقفة علمية عند الدور الوظيفي للرحلة عند العرب المسلمين .

عند حدث أن انتشر الاسلام بسرعة فائقة حيرت العلماء في الدرس والتحليل ودخل في نطاقه شعوب متباينة وأنفاس مختلفة في عاداتها وخلقها القومي وتراثها الفكري ولغاتها ولهجاتها وسرعان ما انصهرت هذه الشعوب في وحدة لغوية ودينية وسياسية ، وتحقق في نطاق هذه الوحدة عاملان : السلامي

الاسلامى ، والتعريب الجنىسى فكان من الطبيعى ، أن تقوى الرغبة فى دراسة هذه الشعوب للوقوف على مطالبها وآمالها وما تريده من السلطات الكبيرة حفاظا على وحدة الصف فى المجتمع الاسلامى ، وكان من الطبيعى كذلك أن تقوم لدى بعض المفكرين والرحالة الرغبة فى حب الاستطلاع والتعرف على أحوال هذه الشعوب . هذا الى أنه من الأهمية بمكان أن يتعرف المسئولون على أحوال هذه الشعوب وعاداتها وتقاليدها وأعرافها والعروق التى انحدرت منها ، وطقوسها وشعائرها الموروثة حتى يتخذ حيالها أنسب وأفضل الوسائل لحكمها وصهرها فى المجتمع الاسلامى .

لهذه الأسباب وما إليها قامت الرحلات والأسفار والبعثات الرسمية من قبل الدولة وفوى الشمان وغير الرسمية التى قام بها العلماء والرحالة وأهل الفكر لزيارة هذه البلاد ودراستها دراسة وصفية تحليلية واقعية فى جغرافيتها وتكوينها وبنائها الديموجرافى والاجتماعى ، وفى لغتها ولهجاتها وآدابها وتراثها الايدويولوجى وفلسفاتها ، والوقوف على تقاليدها وأعرافها ومتواضعاتها الاجتماعية ومقدساتها الدينية ، هذا الى جانب وصفها من ناحية السالة والنسب المنحدرة منه والروابط العرقية فيها بينها والوقوف كذلك على انتاقيتات والصراغات الاجتماعية للاستفادة بكل هذا فيما يتخذ حيالها من أساليب الحكم والتعامل وقد قدم لنا الرعيل الأول من هؤلاء العلماء والرحالة الدراسات المهمة لعلوم الاجناس والانسان Ethndology and Anthropology الجغرافيا والبجرائط ووصف البحار . وذلك أمثال الالوسى والمسعودى وابن فضلان وابن بطوطه وغيرهم .

مما سبق نرى أن الرحلة كانت مهمة علمية لتثبيت نظم الحكم فى البلاد التى فتحها الاسلام ، هذا بالإضافة الى أن الرحلة كانت عبارة عن اتصال والتقاء حضارى . بل كانت حاملة للقيم الحضارية والنماذج الثقافية البلاد الأخرى .

ومن الموضوعات التى ندخل مجال علم الاجتماع الاسلامى ، حركة نقل وترجمة التراث الأجنبى الى اللغة العربية ومظاهر التلاحم والتزاوج بين حضارة وفكر الاسلام وغيره من الحضارات والديانات التى كانت منتشرة فى منطقته غزاها الاسلام بقوة فكرة وأصاله معطياته . وقد أتت هذه الحركة ثمارها فى العصر العباسى حيث اتسع نطاقها وزادت روافدها فشملت كل مظاهر الثقافه

والمعارف الانسانية وطوفت بمختلف الفنون والعلوم الكونية والفلكية والرياضية والطبيعية والفيزيائية والكيمائية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية وسائر الفروع التي انتهت اليهم اخبارهم .

وكانت هذه النهضة العلمية الثقافية مقرونة بنهضة ولرفة في كل مناسط العمران . فقد ازدهرت الحضارة وزاد التفنن وتالق وزاد العطاء للعلماء النابهين وانجحت الأرزاق على المتفوقين الوافدين من مختلف أجزاء الدولة العربية الإسلامية ورصدت المنح والمكافآت التشجيعية لطلاب العلم والراغبين في الاستزادة منه . ونعمت الدولة بعهد من السلام الاسلامي ونمتعت بثمرات الحضارة من التفنن في الترف والنزوع الى الكماليات والبذخ لاسيما وقد تعاظمت الثروات واستحدثت الصناعات وزادت عوامل وأسباب التطلع الطبقي الى الحياة الحضرية . وربما كانت هذه الاسباب من ضمن عوامل أدت الى اختلال موازين القوى في ذلك البناء الحضارى الشامخ الذى شهد مظاهر التصدع والسقوط الذى تعرضت له الدولة الاسلامية .

وثمة طائفة أخرى ملازمة لظاهرة نقل الترجمة وهى الاتصال والالتقاء الثقافي والحضارى الذى كان مسرحه ارض المجتمع الاسلامى . ولعل بعض ذلك يرجع الى جغرافية المجتمع الاسلامى وتركيبه الايكولوجى ، ويوجد فيه زوايد وشرابين الاتصال والالتقاء منذ اقدم العصور . وليس ثمة شك في ان ارضه شهدت موجات من المد الثقافى ، وكانت الانماط الثقافية والحضارية فيما بينه وبين بلاد العالم في مد وجزر واخذ وعطاء ويجب ان يوضع في الاعتبار ان خلو ارض هذا الوطن من الموقات والحواجز البيئية العتيقة والطاردة ، جعل هذه الأرض تمتاز بسيولة اثنولوجية . فقد وجدت فيها الأجناس المختلفة والعصبيات المتباينة دروبا سهلة ومهادا رحبة مما ساعد على عمليات الاختلاط والاذوبان العنصرى والامتزاج والتلاقح بين أنماط ثقافية غير متجانسة .

الباب الرابع

المدخل السوسيولوجية في الفكر الاسلامي

أولاً : المدخل اليوتوبي

للفارابي

ثانياً : المدخل الأخلاقي

أخوان الصفا

أبن مسكويه

ثالثاً : المدخل الأنثروبولوجي

البيروني

الألوسي

رابعاً : المدخل الوضعي

أبن خلدون

الداخل السوسيولوجية في الفكر الاسلامي

عنى كثير من مفكرى الاسلام بدراسة الحياة الاجتماعية في طبيعتها ونشأتها ووظائفها ، وحاولوا تفسير وتحليل طبيعة المجتمع ونشأة التنظيم السياسى ، وتطور هذا التنظيم منذ الوحدات العشائرية والقبلية الاولى الى مرحلة الدولة المنظمة مستعملين مادة دراساتهم من الدين والفلسفة تارة ومن التحليل المادى للتواقع الاجتماعى تارة اخرى . واهتم كثير منهم بدراسة الفرد في ذاته ونشأته وتطوره ومدى خضوعه لعوامل التطويع للنشأ وعالجوا الاخلاق واثريها في حياة الفرد والمجتمع . وكتبوا في شئون السياسة والاقتصاد والامسية واللغة والفن وما الى ذلك من موضوعات العلوم الاجتماعية . وارتفع بعضهم الى دراسته الى موضوعات حضارية وتاريخية مقارنة . ووصل بعضهم الى قضايا ومعطيات رائدة في تاريخ الفكر الاجتماعى وفي نطاق مدارس علم الاجتماع الاسلامى . وقد توج العلامة ابن خلدون هذه الدراسات بما وصل اليه من قضايا وقوانين لا تزال نقطا بارزة على الخط النظرى الاساسى الذى يربط بين علماء الاجتماع الكبار .

ويمكننا أن نميز في علم الاجتماع الاسلامى الاتجاهات السوسيولوجية الآتية :

أولاً: المذهب الاجتماعى الغوتوبنى :

يذهب أنصار هذا الاتجاه الى شرح طبيعة المجتمع وطبيعة ظواهره وحقائقه في أصولها ونشأتها وتطورها ومبلغ تأديتها لوظائفها لدى أراء شخصية فلسفية مرتكزة على تصورات وأفكار ونخيل فلسفى وآمال لما ينبغي أن تكون عليها حياة المجتمعات . وذلك بدون الرجوع الى خلفية من الدراسة الوصفية والتحليلية المقارنة . فجاءت آراؤهم في هذا الصدد مزيجاً من خطرات فلسفية وأهواء ورغبات ذاتية معروضة عرضاً غير منهجى ، بعيداً عن الحق الطمية المتشودة في عرض الحقائق ومعالجة شئون المجتمع .

وخير من يمثل هذا الاتجاه الفارابى في كتابة آراء « أهل الحيفة الفاضلة » وابن طفيل في رسالة (حى بن يقظان) .

الفارابي :

تقديم عن الفارابي وعصره :

هو أبو نصر بن طرخان بن الفارابي . من أشهر فلاسفة الإسلام ولد في ولاية فاراب بإقليم تركستان وكان ميلاده عام ٢٥٧ هـ / ٨٧٠ م وتوفي عام ٣٣٩ هـ / ٩٥٠ (١) .

سُبب الفارابي في بلدته مكبا على الدرس . وكانت له مقدرة عجيبة على تعلم اللغات ، والثابت أن أبا نصر كان يجيد العربية والفارسية والتركية والكردية .

وقد لجمع مؤرخو العرب على أن الفارابي كان زاهدا في العالم ميالا إلى العزلة وحياة التأمل ، وأنه كان واسع الثقافة إلى حد بعيد فلم يدع علما من علوم زمانه إلا برع فيه ، ويقول « ماسينيون » المستشرق الفرنسي عن الفارابي « أنه أول مفكر مسلم كان فليسونفا بكل ما للكلمة من معنى » .

نقد كان الفارابي تكبر فلاسفة المسلمين حيث أنشأ مذهباً فلسفياً كاملاً ، وقام في العالم العربي بالدور الذي قام به أفلاطون في العالم الغربي . ولقد لقب بحق المعلم الثاني على أن أرسطو هو المعلم الأول (٢) . ويقول O'leary « أن الفارابي هو الأب الحقيقي لكل فلاسفة الإسلام » (٣) .

وقد أكثر الفارابي من التأليف وعالج موضوعات مختلفة وليس من شك في أن الفلسفة ، بمعناها الواسع الذي كان مستخدماً في عصره . كانت أوضح غواحي نبوغة وأظهر ميادين تخصصه . فمعظم جهوده كانت متجهة إلى تجويد بحوثها ومن أهم هذه المؤلفات .

كتاب (الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو)

— كتاب (احصاء العلوم)

Sherwani, H, Khan ; Studies in Muslim Political thought and administration, p. 63.

(٢) انظر حنا الفاخوري و خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية جزء ٢ مطبعة

بيروت ١٩٥٨ ص ١١ .

O'leary : Arabic thought Ch. JV. p. 171.

- (تحصيل السعادة)

- (فصوص الحكمة)

- (مقالة في معاني العقل) هذا على سبيل المثال (وليس على سبيل الحصر)
لا الحصى

وقد استأثرت شئون السياسة والاجتماع بقسط كبير من نشاط
الفارابي . وقد وصل إلينا مما كتبه فيهما مؤلفان أحدهما كتاب السياسات
المدنية ، والآخر « آراء أهل المدينة الفاضلة » .

والكتاب الأخير هو أشهر مؤلفاته في هذه الناحية وأصدقها تعبيراً عن
مذهبه الفلسفي وما يطمح إليه في عالم الاجتماع (٤) .

عاش الفارابي في أكثر عصور الدولة الإسلامية اضطراباً وفتنة وشقاقاً ،
حيث كان مولده أثناء حكم المعتمد ووفاته أثناء حكم المطيع وهذه الفترة كانت
أقل الفترات استقراراً . إذ سادت الفتن والثورات تحت عدة عوامل منها ما هو
ديني ، ومنها ما هو شعوبي ، ومنها ما هو ثقافي كما ظهر في هذه الفترة كثير
من أبناء الملوك والحكام السابقين على قيام الدولة يحاولون العودة من جديد
للسيطرة على أملاك أجدادهم وقد أضعف هذا من مركز الخليفة .

كما ظهر في هذا العصر كثير من عظماء الإسلام في التصوف والأدب
والشعر (٥) .

وسوف نشير إلى الفلسفة الاجتماعية السياسية عند الفارابي ذلك لأنه
أهتم اهتماماً كبيراً بالسياسة ، وكانت النزعة السياسية تسيطر على فكره
وتوجهه بحيث أصبحت القضايا الفلسفية الأخرى كلها خاضعة لها .

١ - أراؤد في طبيعة المجتمع :

بدأ الفارابي بدراسة طبيعة المجتمع وذلك بتوضيح ضرورة الاجتماع
الإنساني فأرجع ذلك إلى أن الإنسان مفطور على حاجته إلى الاجتماع والتعاون.
في ذلك يقول :

(٤) انظر على عبد الواحد وافي ، أصول من آراء أهل المدينة الفاضلة

للفارابي ، ص ٦ .

(٥) انظر محمد جلال شرف ، خصائص الفكر العربي في الإسلام ، مرجع.

سابق ، ص ٢٤٤ .

« وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده ، بل يحتاج إلى قزم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه . وكل واحد من كل واحد بهذه الحال » (١) .

يقرر الفارابي أن الإنسان مدني بطبعه ، وأنه بفطرته محتاج من الناحيتين المادية والمعنوية إلى أشياء كثيرة ليس في وسعه أن يستقل بأدائها وينفرد بالقيام بها ، بل هو محتاج إلى عمل كل فرد في مجتمعه . ولعله يشير إلى الناحية المادية بقوله « في قوامه » . ويشير إلى الناحية المعنوية بقوله « أفضل كمالاته » ، وهي السعادة . فالفارابي يريد أن يقرر أن السعادة نفسها لا ينالها الإنسان إلا بالتعاون ، وخاصة التعاون الفكري .

ويرى الفارابي أن الإنسان لا يمكن أن ينال الكمال الذي تتجه إليه فطرته إلا باجتماع أفراد كثيرين يقوم كل منهم ببعض ما يحتاج إليه الآخرون في شؤونهم المادية والمعنوية ، وتحقيقاً لهذا الغرض كثّر الأفراد . واستقروا في أنحاء الأرض متكئين في طوائف متعاونة العناصر . فتكونت منهم المجتمعات .

٢ - أشكال التجمع الانساني :

يتناول بعد ذلك أشكال التجمع الانساني فيقول :

« فمنها الكاملة ومنها غير الكاملة . والكاملة ثلاث . عظى ، ووسطى وصغرى ، فالعظى اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة ، والوسطى اجتماع أمة في جزء من المعمورة ، والصغرى اجتماع أهل المدينة في جزء من سكن أمة ، وغير الكاملة : أهل القرية . واجتماع أهل الحلة ، ثم اجتماع في سكة ، ثم اجتماع في منزل (٢) »

يقسم الفارابي المجتمعات إلى كاملة وغير كاملة ، ويقصد بالمجتمع الكامل ما يتحقق فيه التعاون الاجتماعي بوجه كامل ، وبغير الكامل ما لا يستطيع أن يكفى نفسه بنفسه ، أو ما لا يتحقق فيه التعاون الذي ذكره بصورة كاملة .

(٦) آراء أهل المدينة الفاضلة ، الفارابي .

(٧) آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق .

والمجتمعات الكاملة ثلاث : عظمى ووسطى وصغرى .

فالمجتمع الاعظم ، اى أكثرهما كمالا ، هو انتظام العالم كله فى مجتمع واحد تحت سلطة حكومة واحدة ورئيس واحد والوسط وهو ما يليه كمالا هو اجتماع أمة فى جزء من العالم بحكومة مستقلة ، والأصغر ، وهو أقلها جميعا فى الكمال ، هو اجتماع أهل مدينة فى أمة ما .

ويلحظ أن الاجتماع الأول الذى ذكره الفارابى وجعله أكمل المجتمعات الكاملة جميعا لم يذكره أحد قبله ، بل لم يخطر ببال فلاسفة اليونان . ولعل ذلك يرجع الى تأثيره بتعاليم دينه . اذ أن الاسلام يهدف الى إخضاع العالم الاسلامى كله لحكومة الخليفة . أما فلاسفة اليونان فلم يكن عندهم تلك الفكرة . بل إن أكبر مجتمع فكروا فيه كان المدينة أو الجمهورية (٨) .

أما المجتمعات غير الكاملة فيقسمها أربعة أنواع : اجتماع أهل القرية ، وهو مجتمع تابع للمدينة وخادم لها . واجتماع أهل المحلة . وهى جزء من المدينة وهى من أحيائها ، واجتماع فى سكة ، وهى جزء من المحلة ، واجتماع فى منزل ، وهو اجتماع أفراد الأسرة فى منزل واحد . وانقص تلك المجتمعات فى نظره هو مجتمع الأسرة .

هذا وقد لفتصر الفارابى فى دراساته على المجتمعات الكاملة . غير أنه أهمل النوعين الأولين من هذه المجتمعات وهما اجتماع للعالم كله واجتماع الأمة ولم يدرس من بينهما الا « اجتماع المدينة » ، ويبدو أنه لمس أن اجتماع العالم على الصورة التى يريدها متعذر التحقيق ، فوجه مزيد عنايته الى دراسة المدينة لأنها أبسط أشكال المجتمعات الكاملة وأولى خلاياها فإذا أمكن قيامها على الدعائم المثالية التى يذهب اليها استقامت أمور الانسانية ونحن لا نأخذ على الفارابى أهمله الكلام عن المجتمع العالمى لأن مثل هذا المجتمع لا يمكن تحقيقه ولا يتفق فى دعائمه . وغاياته مع شئون السياسة والاقتصاد والاجتماع . ويبدو أن الفارابى كان متأثرا فيما ذهب اليه بصدد هذا النوع من الاجتماع ، بنظرية الرواقين فى « الجامعة الانسانية » أو الجمهورية العالمية ، وهى جمهورية تضم جميع شعوب العالم وتحكمها هيئة

(٨) انظر على عبد الواحد . وافي ، شرح وتعليق على اصول من آراء أهل المدينة

الفاضلة ، مرجع سابق ص ١٦ .

واحدة . ويكون الفرد في هذه الجمهورية الانسانية ، مواطناً عالمياً وطنه العالم أجمع وليس مواطناً في دولة معينة أو مدينة محدودة . أى أن الرواقيين سبقوا الفارابى في المناداة بفكرة المجتمع العالمى الذى تلغى فيه كل الحدود والأوضاع المتعلقة بالجنس والبيئة واللغة . غير أن الفارابى وهو فيلسوف الاسلام زاد على الفكرة الرواقية بأن هذه الجمهورية الانسانية لا بد أن تكون خاضعة لحكومة يرأسها الخليفة ولا بد أن تحين بالتدين الاسلامى . أى من الضرورى قيام الوحدة الدينية في هذا المجتمع المثالى لأن هذه الوحدة من شأنها أن تعزز الوحدة الروحية والسياسية (١) .

٣ - أنواع المدن :

مما سبق نرى أن الفارابى قد اقتصر في بحوثه على المدينة . تحدث عن المدينة واعتبرها مجتمعا كاملا صغيرا . ولقد اشتراط الفارابى أن يتم التعاون بين الناس في المدن لتصبح خاضعة على السعادة الحقيقية ، ونقسم بسمة كونها فاضلة ويقول الفارابى : « كل مدينة يمكن أن ينال بها للسعادة . فالمدينة التى يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التى تنال بها السعادة على الحقيقة هي المدينة الفاضلة . . . » . ويذكر الفارابى أن هناك عدة أنواع من المدن . فهناك المدينة الفاضلة ويضاد هذه المدينة الفاضلة أنواع أخرى من المدن هي المدينة الجاهلية والمدينة الفاسقة والمدينة الضالة والمدينة والمتبدلة .

أولا : المدينة الفاضلة :

البناء الاجتماعى للمدينة الفاضلة : يتناول الفارابى البنية الاجتماعية للمدينة الفاضلة التى تتحقق فيها السعادة عن طريق التعاون بين الفئات المتخصصة ويقول :

« والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذى تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان ، وعلى حفظها عليه وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاصلة الفطرة والقوى ، وفيها عضو واحد رئيسى هو القلب وأعضاء

(١) انظر : محطى الخشاب ، تاريخ التكر الاجتماعى ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٧٥ ، ص ٣١٧ - ٣١٨ .

تقرب مراتبها من ذلك الرئيسى ، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيسى وأعضاءه ، احز فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التى ليس بينها وبين الرئيسى واسطة ، فهذه فى الرتبة الثانية ، وأعضاء أخرى تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين فى هذه الرتبة الثانية ، ثم هكذا الى أن تنتهى الى أعضاء تخدم ولا ترأس أصلا . - كذلك المدينة : أجزاؤها مختلفة لفطرة متفاضلة الهيئات وفيها انسان هو رئيس . وآخر تقرب مراتبها من الرئيس . وفى كل واحد منها هيئته وملكه يفعل بها فعلا يقتضى به ما هو مقصود ذلك الرئيسى وهؤلاء ، اولو المراتب الأول ثم هكذا تقترب أجزاء المدينة الى أن تنتهى الى آخر يفعلون أفعالهم حسب أغراضهم فيكون هؤلاء الذين يخدمون ولا يخدمون ويكنون فى أدنى المراتب ، ويكونون هم الأسفلين ، (١٠)

ومن النص السابق يتضح أن الفارابى يتناول البنية الاجتماعية للمدينة الفاضلة بوجهة نظر تقارب المدرسة الاجتماعية الحيوية التى تشبه المجتمع بالكائن الحى . فالمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذى يتعاون أعضاؤه جميعهم فى سبيل حياة الكائن الحى والمحافظة عليه . وكما أن أعضاء الجسم مختلفة ومتفاضلة بالفطرة ويعتبر القلب أهمها وقمتها ومصدر حياتها . فكذلك ، بالنسبة للمدينة يعتبر الرئيسى مصدر حياة مدينته ، ودعامة نسقتها ونظمها وسبيل سعادتها ورقيتها . وكما أن القوى العضوية متفاوتة فى الدرجة والأهمية ، فذلك وظائف المدينة وهيئاتها تتفاوت فى القدرة وفى طبيعة المهنة .

وعلى هذا النحو ، من تمثيل المجتمع الانسانى بالكائن الحى . يصور لنا الفارابى البناء الاجتماعى للمدينة وقد احتل قمته الرئيسى وأعضاءه تقرب مراتبها من ذلك الرئيسى وقد جبل كل واحد من هذه الأعضاء على قوة فيه بالطبع . يفعل بها فعله ابتغاء ما هو غرض ذلك الرئيسى وهكذا تتدرج المراتب قليلا الى أن تصير مراتب الخدمة التى ليست فيها رئاسة ولا دونها مرتبة أخرى (١١) .

(١٠) آراء أهل المدينة الفاضلة ، مزجع سابق .

(١١) انظر : أحمد الخشاب ، التفكير الاجتماعى ، مزجع هابى ص ٢٤١ .

والمجتمع الفاضل في نظر الفارابي هو الذي يؤدي الانسان فيه عمله
اداء، نأما بفضل ما يسود علاقات ووظائف هيئات من توافق وتعاون ، على
غرار ما يجري في البدن السليم من تضامن بين الأعضاء وانسجام في وظائفها
واذا كان رئيس المدينة الفاضلة - كالقلب - فانه لابد من توافر خصال له
لا يمكن تحققها في الفرد العادي ، وتحدد الصفات فيما يلي .

رئيس المدينة الفاضلة : يرى الفارابي أن كل عضومن أعضاء المدينة
الفاضلة لا يصلح أن يكون رئيسا لها بل أن رئيس المدينة هو أكمل انسان
أو عضو فيها يقول الفارابي :

وكما أن العضو الرئيسي في البدن هو بالطبع أكمل لعضائها وأتمها في
نفسه (١٢) .

ولا تتم رئاسة المدينة الفاضلة الا لرئيس يجمع بين شيئين : أحدهما
بالفطرة والطبع ، والثاني بالملكة والارادة ، ويقول الفارابي :
« ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أي انسان اتفق ، فان
الرياسة انما تكون بشيئين . أحدهما يكون بالفطرة والطبع معدا لها ، والثاني
بالبهينة والملكية الادارية . » (١٢) « ولا يمكن أن تصير هذه الحالة الا لمن
اجتمعت نيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها ،

وكلام الفارابي واضح وهو أنه يشترط فيمن يصلح لتولي رئاسة المدينة
الفاضلة اثنتى عشرة فضيلة بصفة طبيعية . وسه تفصائل ، عن طريق
الاكتساب .

أما الصفات الفطرية فتتقسم خمسة أقسام : قسم منها يتعلق بالجسم
وقسم يتعلق بالعقل وقسم يتعلق بالقدرة على التعبير ، وقسم يتعلق بحب
التعلم ، وقسم يتعلق بالأخلاق .

— أما فيما يتعلق بالجسم فهو واحدة ذكرها في قوله : —

« أحدهما أن يكون تام الأعضاء ، قواها مواتيه أعضاءها على

(١٢) على عبد الواحد واني ، فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع

سابق

(١٣) المرجع السابق ٤٥

الأعمال التي شأنها أن تكون بها • ومتى هم عضو من أعضائه بعمل يكون به أتى عليه بسهولة • ،

وأما ما يتعلق منها بالعقل فهو ثلاث صفات : جودة الفهم ، جودة الحفظ ، جودة الفطنة والذكاء ، وقد ذكرها في قوله :

« ثم أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له ••••• ثم أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ، ولما يراه ••••• ثم أن يكون جيد الفطنة ذكياً إذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له ••••• » (١٤)

وأما ما يتعلق بالقدرة على بلاغة التعبير فهو صفة واحدة ذكرها في قوله •

« ثم أن يكون حسن العبارة يؤاتيه لسان على إبانة كل ما يضمه إبانة قامة » •

وأما ما يتعلق منها بحب العلم فهو صفة واحدة كذلك ذكرها في قوله :

« ثم أن يكون محبا للعلم والاستفادة منقادا له سهل القبول لا يؤلمه تعب العلم ولا يؤذيه الكد الذي ينال منه » •

وأما ما يتعلق منها بالأخلاق فهو ست صفات هي :

– أن يكون بطبيعته غير شره ، يبغض اللذات الدنيوية :

– أن يكون بطبيعته محبا للصدق •

– أن يكون كبير النفس ، محبا للكرامة •

– أن تكون اعراض الدنيا عنده هينه ، لا قيمة للأموال في نظره ولا

ييسى إليها •

– أن يكون بالطبع محبا للعدل ويكره الظلم ولا يأتيه •

– أن يكون قوى العزيمة جسورا مقداما غير خائف ولا ضعيف ولا

ضعيف النفس •

ومع ذلك فإنه يرى أن صلاحية الفرد للرياسة لا يكفى فيها الصفات الفطرية المتعسر توافرها ، بل لابد كذلك من أن تتوافر له بعد كبره ست صفات أخرى مكتسبة هي :

١ - أن يكون حكيما أى فيلسوفا لينشد حكمته فيما يمن له من الأمور .

٢ - أن يكون عالما حافظا للشرائع والسفن والسير .

٣ - أن يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظه عن السلف (وهذا ما يسميه علماء الاحوال بالقياس . والرئيس في هذا ليس مبتكرا ، بل يقيس ما لم يرد فيه نص عن سلفه بما يشتهر من الأمور التي ورد فيها نص عنهم) .
- أن تكون له قدرة على الابتكار تسمع له بتشريع مبتكر في الأمور التي لم يحدث لها نظير في عهد سلفه ، على أن يتجرى فيما يستنبطه ويبتكره صلاح حال المدينة .

٥ - أن يكون قادرا على تعليم الناس الشرائع السابقة ، وأن يصل الى درجة الاجادة في هذا السبيل .

يُستَـرَـط في الرئيس أن يكون القائد الاعلى للجيش فلا بد أن تساعد قوته البدنية على أداء الوظيفة .

واذا لم يوجد انسان استكمل هذه الشرائط المكتسبة كلها ، واجتمعت في اثنين كأن يكون أحدهما حكيما فقط ، وتجتمع في الشخص الثانى الشرائط الباقية كاذنا هما رئيسين في المدينة وهذا على فرض أن تتوفر فيهما الشروط الطبيعية الفطرية السابقة .

واذا توفرت الصفات الطبيعية في جماعة ، ولم تتوفر المكتسبة كلها في واحد بل تفرقت فيهم . كأن يكون الواحد حكيما ، والثانى يعقاز بجودة الثبات ، والثالث بالقدرة على الاستنباط وكانوا جميعا متلائمين ، كانوا هم الرؤساء ولا بأس من أن يتولوا سلطة الجماعة . (١٥)

ومع هذه الشروط الدقيقة التي يحددها الفارابى في اختيار رئيس المدينة ، فقد أضاف اليها جميعا شرطا أساسيا يعتبر الشرط الضرورى والعلامة المؤكدة لاختيار هذا الرئيس ، وهذا الشرط يتمثل في الشرط الروحى ويبدو أن الفارابى كان متأثرا ببعض نزعات صوفية وبما يقرره الدين

(١٥) انظر : مصطفى الخشاب ، تاريخ التكلم الاجتماعى ، مرجع سابق ص ١٢٢

الإسلامي عن صفات الرسول (ص) وصلته بالله عز وجل عن طريق الوجدى والاشراق .

وبصدد هذا الشرط يقول الفارابى : « وانما يكون ذلك الانسان (يقصد الرئيس) انسانا قد استكمل فصار عقلا ومعقولا بالفعل . . . قد استكملت قوته الخيله بالطبع غاية الكمال وتكون هذه القوة منه معدة بالطبع لتقبيل اما فى اليقظة او فى وقت النوم عن العقل الفعال الجزئيات ثم المعقولات ، . »

وغاية للفارابى واضحة وهى أنه يريد رئيس المدينة فيلسوفا كاملا المنقل بما يضيفه - الله على عقله المنفعل من حقائق تنتظم جميع المعقولات كما يصبح نبيا مطلقا على ما سيكون وعالما بما هو كائن يفيضه الله على قوته المتخيلة من اشراق .

والملاحظ أن الفارابى ينفرد بذكر هذا الشرط الروحى . فافلاطون قد اقتصر على أن يكون رئيس المدينة ، فيلسوفا استولت عليه الفلسفة ، ولم يشترط أن يكون ملاكا روحيا أو نبيا دينيا جمع بين الفلسفة والاشراق الصوفى . وهذا يدلنا على مبلغ تاثر الفارابى بالاتجاهات الصوفية فى الديانة الإسلامية .

ثانيا المدن غير الفاضلة :

وقد ذكر الفارابى مدنا أخرى غير فاضلة تضاد المدينة الفاضلة وقد تناولها على الترتيب التالى :

(أ) المدينة الجاهلية : وهى المدينة التى « لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت لهم ، أن أرشدوا إليها لم يقيمواها وان ذكرت لهم لم يعتقدوها ، (١٦) » وأهل هذه المدينة لا يعرفون من الخيرات الا الخيرات الحسية البهيمية وطنوا أن الخير إنما هو الملائات البجنية .

(ب) المدينة الفاسقة : ويقول الفارابى : « واما المدينة الفاسقة فهى التى تعلم السعادة والله عز وجل والعقل الفعال . . . ، ولكن تكون أفعال أهلها

أفعال المدن الجاهلة . ، بفقتى أن أهل المدينة الفاسقة يقولون ويعلمون ويعتقدون ما هو حق ولكنهم لا يعملون به .

(ج) المدينة المتبدلة : وهى مدينة كانت فاضلة ثم أصابها تيارات شاذة وانحرافات ، فاستحال أهلها الى غير أفاضل ، يقول الفارابى « والمدينة المتبدلة هى التى كانت أراؤها وأفعالها فى القديم أراء المدينة الفاضلة ، غير انها تبدلت فدخلت أراء غير تلك ، واستحالت أفعالها الى غير ذلك » .

(د) المدينة الضالة : وهى المدينة التى يسودها الضلال والخذاع والغرور . فأهلها لا يعتقدون فى الله . بل أنهم يذهبون الى أن الله والعقل الفعال من ضمن الأفكار الفاسدة .

(هـ) النوايت : والمدن السابقة ليست وحدها هى التى تضاد المدينة

الفاضلة ، انما هناك نوايت فى المدن الفاضلة ، وفى غيرها من المدن ، يقول الفارابى « فان النوايت فى المدن منزلتهم فيها منزلة السليم من الحنطة أو الشوك النابت بين الزرع ، أو سائر الحشائش الغير نائمة أو الصارة بالزرع (١٧) . تمتص عرق المجتمع دون أن يكون فيها فائدة ، فكان مجتمع النوايت ما هو الا مجتمع الجريمة الذى يحوى البغاء والقتل وقطاع الطرق واللصوص وكل من يعيشون على امتصاص دماء أفراد المجتمع والحاق الأذى بهم .

— وبعد أن استعرضنا فلسفة الفارابى الاجتماعية ، يجب أن ننظر اليه نظرة تقييمية ، فمن المؤكد أن أراء الفارابى يغلب عليها الطابع اليوتوبى ، فقد اتجه وجهة مثالية صرفة فى نظريته السياسية ، وبلغ اتجاهه المثالى مبلغا جعل استحالة تطبيقه أمرا واضحا للعيان . وهذا مادعا الكثير من المفكرين الى أن يقرروا أن فلسفة الفارابى السياسية تعد فكرا خالصا خلوا من أى تطبيق . أى من الصعوبة البالغة تطبيق أفكاره على مجتمع أو دولة ما . ولعل الذى دعا الفارابى الى المغالاة فى الاتجاه المثالى هو ذلك الواقع المضطرب الذى ساد العصر الذى عاش فيه . فقد كان عصر الفارابى أكثر عصور الدولة الإسلامية اضطرابا وفتنة وشقاقا ، كما عاصير الثورات والفتن

(١٧) هنا الفارابى و خليل الجز ، تاريخ الفلسفة العربية مرجع سابق ص ١٤٩ .

الدينية والشعوبية والثقافية والسياسية في مجتمه مما جعله يتسامى عن هذا الواقع المضطرب ، ويخلق في سماء مثالية (١٨) .

وقد يكون اتجاه الفارابي المثالي نابجا من تأثيره بأفلاطون ، فأفلاطون فليسوف مثالي . ولقد أخذ الفارابي عن أفلاطون فكره الحاكم الفيلسوف ، والسمات التي يجب أن يتخلى بها الحاكم . كما تأثر أيضا بارسطو فيما يتعلق بفكرة العقل الفعال . ولكن الفارابي وصل الى ذروة الفكر اليوتوبى حين تصور أن الحاكم يجب أن يزود بشرط روحى عزيز المثال فمن ذا الذى يستطيع أن يصير فكرا خالصا ويرقى الى عالم العقوليات ويتحدث به ؟ .

أما ما يتعلق بتقسيم الفارابي للمدن الى فاضلة وغير فاضلة فيتضح لنا تداخل العوامل الدينية في هذا التقسيم ، ذلك أن المدينة الفاضلة ، لا يمكن تصورها الا في السياق الزمنى لظهور الاسلام ، أى في عصر الدعوة الاسلامية ، وعلى هذا نكون أضدادها في خلال نفس العصر الاسلامى أى مدن قد وصلتها الدعوة الاسلامية ولكنها تصر على حياة الفسق والضيال (١٩) .

وإذا كان الفارابي أبرز فلاسفة الاتجاه اليوتوبى ، فهناك أيضا ابن باجه الذى حذا حذو الفارابي فجاءت أراؤه الاجتماعية ذات طابع يوتوبى . والدارسى لآراء ابن باجه يجده قد تأثر بآراء الفارابي تأثرا واضحا وظهر هذا في تقسيمه المدن ، فقد قسمها بنفس الصورة التى أتبعها الفارابي ، وذهب ابن باجه الى أن المدن الفاضلة هى التى يسودها المحبة والفضيلة والصدق والنظافة ، وبذلك فاهل المدينة الفاضلة لا يحتاجون الى قاض أو طبيب .

أما المدن غير الفاضلة فهى التى يغلب عليها حب الشهوات والمساكنات الجسمانية . ويبدو التأثير الواضح بآراء الفارابي .

ومما لا شك فيه أن الغرض الذى المسيطر على أصحاب هذا الاتجاه هو وضع لبنات مدينة فاضلة ترتكز بصفة اساسية على الفضيلة ، وتحقيق لمواطنيها العدالة والسعادة عن طريق التربية الفاضلة . فكان أصحاب هذا الاتجاه مصطلون اجتماعيون أرادوا أن يرسموا لذوى الشأن تصميمات لمدينة

(١٨) محمد جلال شرف ، خصائص الفكر السياسى في الاسلام ، مرجع سابق

ص ٢٧٢ .

(١٩) المرجع السابق ص ٢٧٥ .

فاضلة مخططة وفق آرائهم الخاصة عن طبيعة الحياة الاجتماعية ونظمها والقائمين عليها . وقد تأثر أصحاب هذا الاتجاه بالفلسفة اليونانية مع تأثرهم بالفكر الإسلامى ، ولكن جاءت دراساتهم فى هذا الصدد بعيدة عن الموضوعية مع صعوبة تطبيق آرائهم فى الواقع الاجتماعى .

ثانيا المدخل الاخلاقى الاجتماعى :

يذهب انصار هذا الاتجاه الى أن الأخلاق هى ركيزة الحياة الاجتماعية ، والفرد فى طبيعته كائن اخلاقى - هكذا زودته الطبيعة الالهية وأودعت فى ذاته كل القدرات والاستعدادات الكامنة التى تمكنه من أن يعيش سعيدا متى وجدت التنشئة الاجتماعية الصالحة ، كما يرون أن الرقى الذاتى هو أساس الرقى الاجتماعى .

ولا يقصد أصحاب هذا الاتجاه بالأخلاق ، الأخلاق الفلسفية التى تدور حولها فلسفة أفلاطون وأرسطو فى الفضيلة والرذيلة واللذة والالم والخير والشر والكمال وما الى ذلك من المباحث الفلسفية الميتافيزيقية ، ولكنهم يقصدون الأخلاق والقيم الاجتماعية وإن اختلفوا - فى مقولات هذه القيم . ومع حرصهم على هذا المضمون الاجتماعى لمفهوم الأخلاق ، غير أنهم لم يستطيعوا بحسب طبيعة العصر الذى نشئوا فيه وبحسب الثقافات المسيطرة وتكوينهم الفكرى أن يتجردوا الى قدر ما من الاتجاهات التيولوجية والفلسفية السائدة فى عصرهم .

ويعتبر « أخوان الصفا » و « ابن مسكويه » من أبرز رواد هذا لاتجاه الأخلاقى .

١ - اخوان الصفا :

نشأ اخوان الصفا فى البصرة فى مطلع القرن الهجرى الرابع ، وكانوا يشكون جماعة سرية من أهل الفكر المتحررين ، غايتهم كما يقولون صلاح الدين والدنيا والتوفيق بين مختلف المدارس الفلسفية وبناء المجتمع بناء اخلاقيا يركز على الفضيلة وتحقيق المساواة والمثل العليا ، وقد نظر اخوان الصفا الى النزاع الاجتماعى والسياسى على أنه راجع الى تعدد الأديان والمذاهب الدينية ، فأحبوا أن يصيغوا أو يصبوا جميع تلك الخلافات فى مذهب واحد مشتمل على مبادئ مأخوذة من جميع الأديان .

وقد ترك أخوان الصفا واحدا وخمسين رسالة ، وقسموا هذه الرسائل
أربعة أقسام في كما يأتي :

- ١ - الرسائل الرياضية التعليمية .
- ٢ - الرسائل الجسمانية الطبيعية .
- ٣ - الرسائل النفسانية العقلية .
- ٤ - الرسائل الدينية .

وكان لأخوان الصفا رسالة تسمى « الرسالة الجامعة » ، وهي موجز
لرسائلهم مقتصره على الغايات الأساسية من غير ذكر لتفاصيل العلوم والمعارف
التي كانوا قد ذكروها منفصلة في الرسائل الأخرى .

وتكمن قيمة رسائل أخوان الصفا في أنها تعتبر سجلا فكريا وثقافيا
يعتز به التراث الإسلامي ، لأنها تصور لنا الحياة العقلية حتى عهدهم ،
وتبضم الآراء الفلسفية والنظريات والمذاهب ومبلغ انكاسها على حياة المجتمع
الإسلامي ومظاهر سلوك أفرادها ، ومدى تأثيرها في الانقسامات المذهبية
والطائفية والاجتماعية هذا إلى أنها تعتبر من المحاولات الرائدة لتثقيف العامة
بمختلف فنون العلم وفروع الفلسفة .

ونشير إلى ألوان من التفكير الاجتماعي عند أخوان الصفا :

— المجتمع والدولة :

يعرض أخوان الصفا تحليل حقيقة المجتمع . فهو من صنع الطبيعة ،
بناء طبيعي مؤلف من طبقات متفاوتة ، وهذا التفاوت الطبقي طبيعي ويؤكد
الواقع الاجتماعي ، فقد ورث الأفراد هذه الطبقة منذ الولادة ، بعضهم من
سلالة الملوك والأمراء ، وبعضهم من أبناء الثراء والتجار ، والبعض الآخر من
أصلاب الفقراء (٢٠) . ولهذا التفاوت الطبقي حكمته ووظيفته . فالإنسان
لا يستطيع أن يقوم بجميع أعمال المجتمع ولا يحسن إلا أداء ما زود به طبيعيا .
فالتفاوت والتمايز الطبقي ركيزة أساسية لتقسيم الأعمال وتنويع الوظائف
والاختصاصات الاجتماعية . وفي هذا الصدد تبدو أهمية التعاون ووظيفته
الأخلاقية ، فمتى تعاونت الطبقات وأحسن أداء ما أملت له ، تحقق التكامل

(٢٠) انظر عمر فروخ ، تاريخ الفكر العربي ، مرجع سابق ، ص ٢٠٨ .

الوظيفى والاخلاقى فى حياة المجتمع واتجيه المجتمع الى تحقيق السعادة.
الكنيسة .

والناس فى المجتمع لأبد لهم من ملك يقيم سنة الدين والاجكام بينهم .
من ذلك تنشأ الدولة . والدين والدولة عندهم لا يفترقان الا ان للدين إفضل .
لان الدولة أقيمت من أجل إقامة أحكام الدين والحفاظ على اخلاقياته . فهى
من طبيعة أخلاقية ولا بد من أن تركز على الاخلاق .

والدولة ، عند أخوان الصفا تمر بأدوار رتيبة : « فكل دولة لها وقت .
نبتدىء به وعاية اليها ترتقى . وحد اليه تنتهى . فإذا بلغت أقصى غاياتها
ومدى نهاياتها تسارع الى الانحطاط والنقصان وبدا فى أهلها الخذلان ،
واستأنف فى الآخرين شىء من القوة والنشاط .

ومن الدول ما تعمل للخير ، ومنها تعمل للشر (الفكره المسيحيه ،
مدينة الله ومدينة الأرض) ، ودولة أمل الخير قوامها الأخلاق والمحبة
والتعاون والأخوة ووحدة القصد والهدف . أما مدينة الشر فتركز على
الضراعات والسلبيات والعلاقات الهدامة .

— الأسرة :

وينتقلون من دراسة المجتمع الكبير الى دراسة المجتمع الصغير وهو
الأسرة . ويقررون تفاضل عناصرها . فالرجل سيد الأسرة ودعامتها
وحاميها . أما المرأة فهى أقل مكانا من الرجل ولها وظيفتان . ان يستشر الانجاب
لبقاء النوع ، وأن تكون زوجة لمن لا يستطيع أن يتعفف .

والتربية عند أخوان الصفا متأثر بالبيئة الاجتماعية فالطفل يقلد الذين
ينشأ بينهم ، ولذلك يبرر أن الاسرة يجب أن يشع فيها جو أخلاقى حتى
يتشبع الشىء بالقيم الأخلاقية فى محيط الأسرة .

ويرى أخوان الصفا أن غاية العلم طلب السعادة فى الآخرة وصحة معرفة
الله وأمور الدين فى الدنيا .

— الأخلاق :

بقسم أخوان الصفا الأخلاق الى قسمين :

- قسم موروث .
- قسم مكتسب .

وتتأثر الأخلاق الموروثة بعوامل ثلاثة :

- ١ - تأثير الكواكب على الجنين قبل الولادة . ولذلك ينسب كل فرد إلى نجم أو كوكب معين بحسب تاريخ ميلاده .
- ٢ - التكوين البيولوجي ونسبة العناصر الداخلة فيه (الأمزجة والطبائع) .
- ٣ - للتأثير البيئي ، أي تأثير البيئة الطبيعية على الإنسان : لأن أخلاق البشر تختلف باختلاف البيئة الجغرافية . فساكن السواحل تختلف طباعهم عن ساكن الصحراء وكذلك عن ساكن المدن والعواصم .

أما القسم الأخير وهو الأخلاق المكتسبة ، فإنها تتعلم كما يتعلم أي من لأن الإنسان قابل لتعلم جميع للخصال محمودها ومذمومها . وهذه الأخلاقيات قابلة للتغير والتبدل . لأن الإنسان كثير التلون وأحواله الحياتية لا تثبت على جبال . ويستطيع الإنسان أن ينتقل من خلق محمود إلى آخر مذموم وبالعكس . والأخلاق الموروثة أصعب تطويها لعوامل التغير والتبدل من الأخلاق المكتسبة .

وأخذ أخوان الصفا عن سقراط أن الأخلاق معروفة بالفعل ، قالوا : من الممكن أن يكون لبعض الناس عقل يعرف به القبيح وينزجر عنه ويعترف الحميل ويأمر به .

ثم نظر أخوان الصفا إلى الخير نظرة مطقة من كل نفع عاجل أو آجل أي لابد من فعل الخير للخير .

وتقديم رسائل أخوان الصفا طائفة من النصائح والوصايا تنطوي على أسامي القيم الأخلاقية في نطاق العلاقات الاجتماعية ومظاهر السلوك الجمعي . . . فتكون أخلاقك راضية . وعاداتك جميلة ، وأفعالك مستقيمة . تؤدي الأمانة إلى أهلها وترعى حق من استقرعك حقها وتحسن جواره جارك . . . هذا عرض لأهم قسمات الفكر الأخلاقي عند أخوان الصفا : ثم نشير إلى آراء ابن مسكويه ، فهو لا يقل شأنًا عن أخوان الصفا في مبلغ تمثيله لهذا الاتجاه الأخلاقي في الفكر الإسلامي .

٢ - ابن مسكويه :

هو أبو علي ابن مسكويه كان طبيبًا وعالمًا أخلاقيًا ، له عديد من الكتب (القطف والفوز الصغير ، وتهذيب الأخلاق . وقوامه ابن مسكويه بدراسة :

الأخلاق ووضع أصولها بحيث انه جعل منها جوهر الحياة الاجتماعية ، كلها ،
نبدأ بعرض آرائه في الاخلاق قبل الحديث عن آرائه الاجتماعية .

— الأخلاق :

يذهب ابن مسكويه الى أن غاية الأخلاق أن تصدر الأفعال عنها جميلة
بلا كلفه ولكن بضاعة وترتيب تعليمي . أى بفهم لما نفعل ولأسباب ما نفعل .
والأخلاق تابعة للنفس لا للجسد ، ولا يمكن أن تحصل الفضائل فيها الا بعد
ازالة الرذائل من النفس (٢١) .

والفضائل عند ابن مسكويه أربعة . . العفة والشجاعة والسخاء والعدالة .
والانسيان يتعلم الفضائل أما من التشبه بالطبيعة . أو من الشريعة التي
تقوم الاطفال وتعلمهم الاخلاق المرضية . أو بالتقليد من الابوين . . والناس
متفاوتون في الاستعداد لقبول الآداب . كما أن الاخلاق قابلة للتغير .

ويفرق ابن مسكويه بين الخير والسعادة . فالخير عام للجميع ، أما
السعادة فانها حالة خاصة تختلف بين انسان وانسان . وعلى الانسان ان
يفعل الخير نفسه ، لا لينال به أمرا ، ولاتتم الخيرات للناس الا بتعاونهم .

— آراؤه في نشأة المجتمع والحياة الاجتماعية :

يذهب ابن مسكويه في تحليله نشأة المجتمع والحياة الاجتماعية الى
القول بأن « خاصية الاجتماعية ، من طبيعة خلقية وترتكز في قوامها على
قيم اخلاقية أهمها التعاون والمحبة والصدقة ، فلايستقيم أمر المجتمع الا
إذا ارتكز على هذه القيم . وهي بدورها ظواهر اجتماعية لا تتحرك آلتها الا في
غمرة الحياة الاجتماعية » .

ويركز ابن مسكويه على التعاون بين أفراد المجتمع ويقول في هذا
الصدد : « فيكون لذن كل واحد في المجتمع بمنزله عضو من أعضاء البدن ، وقوام
الانسان بتمام أعضاء بدنه » .

(وتظهر فكرة المائلة العضوية بين المجتمع والكائن العضوى) .

ويجمل ابن مسكويه العوامل التي تؤدي الى تحقيق التضامن والتماسك
داخل المجتمع في عاملين :

(٢١) انظر عمر فروخ ، مرجع سابق ص ٢٤٦ .

١ - شعائر الديانة الإسلامية التي ترمي إلى تقوية الشعور بالاجتماعية كإيجاب الاجتماع في المساجد وتفضيل صلاة الجماعة على صلاة الفرد . وكذلك صلاة الجمعة والعيدين - وهذه كلها أمور توثق وأواصر المحبة الاجتماعية .

ويطوع ابن مسكويه السلوك الديني لخدمة القضايا الأخلاقية فالصلاة الجماعية ليست إلا توثيقاً لمعاني التعاون والأخاء والمحبة وتقويم الشعور بالجمعية . وينظر إلى الدين باعتباره رياضة خلقية للنفوس الأدعية . وبفضل هذه الرياضة تتأصل القيم ويزداد الفرد معرفة لذاته والذات الكلية التي صدرت عنها هذه القيم .

٢ - أما العامل الثاني الذي يحقق التضامن والتماسك داخل المجتمع فهو يتمثل في العدالة . فالحياة الاجتماعية في نظر ابن مسكويه ، تتركز على العدالة باعتبار أن العدالة هي السبيل إلى المساواة ، تتركز ، أساساً على الصداقة والألفة وحسن الشركة وحسن القضاء والتودد والعبادة .

ويشرح ابن مسكويه العوامل الاجتماعية التي تساعد على تحقيق العدالة وأهمها .

١ - تنظيم سياسة التعامل من حيث المعاملات النقدية وشئون البيع والشراء والمكافآت وتوزيع عادل للأجر . وكل ما من شأنه تحقيق العدل المادي .

٢ - إقامة الحكم الصالح : لأن الحاكم العادل هو الذي يحسن استغلال قوة القانون ومظاهر السلطة حيث ينبغي أن تؤدي إلى تحقيق العدل ولا يجاوز حدود الشرع وطبيعة العلاقات الاجتماعية « فهو عدل ناطق ، لأن منطقته هو القانون المشروع »

٣ - قوانين الله (سبحانه وتعالى) وأرادته تتمثل فيما أنزله سبحانه من أوامر ونواه جاءت الشرائع . وقوانين الله هي أكمل القوانين ، ولهذا يجب أن يخضع له الحاكم في تشريعه .

وفي ضوء ما تقدم نعتبر العدالة ضرورة اجتماعية يجب أن يلتزم بتحقيقها الحاكم والرعية على السواء ، وأن يلتزم بها الأفراد في معاملاتهم وعلاقاتهم .

والعدالة عنصر أكيد للغيرية وسيادة النظام والاستقرار الاجتماعى
ومتى تحققت العدالة تحقق الكمال الاسمى للفضيلة الاخلاقية .
ودراسة ابن مسكويه « للعدالة » أدت به الى دراسة العوامل الاجتماعية
المقابلة التى تؤدى الى انعدام التكامل والتضامن داخل المجتمع ويلخصها
فيما يأتى :

عدم احترام الشرائع السماوية ، والقوانين المدنية ، وعدم الاستجابة
لأوامر الحاكم العادل ، وفساد الحكم ، وانحلال القيم مما يؤدى الى اضطراب
العلاقات وانهيار ضوابط المعاملات ، وزيادة أسباب عدم المساواة - هذه
كلها متغيرات اجتماعية تؤدى الى انعدام التوازن والتكامل وظهور الصراعات
داخل المجتمع .

وغنى عن لبيان أن دراسة ابن مسكويه لهذه العوامل يدل على أنه
لمس بعمق الأسباب التى تشكل خلفية قيام الثورات الاجتماعية والصراعات
الطبقية .

Anthropology Approach.

ثالثا : المدخل الأنثروبولوجى

أشرنا فيما سبق الى أن الاسلام انتشر انتشارا واسعا ثم يشهده دين
سابق وسيطر على معظم اجزاء العالم المعروف ووصلت الدولة العربية
الاسلامية الى حظ وفير من التكوين السياسى والنظم الاجتماعية والرقى
الثقافى والحضارى .

ومن ثم أملت ظروف الأمر الواقع ، ضرورة التعرف على هذه الأقاليم
التي دخلها الاسلام ونشر فيها دينه ولغته ، من جميع النواحي الجغرافية
والاجتماعية والسلالية ، لان هذه المعرفة ضرورية لتحقيق الوحدة الاسلامية
والابقاء على ما وصل اليه الاسلام من سرعة الانتشار كما انها ضرورية
للتعرف على حاجات هذه الشعوب حتى يمكن ضمان ولائها فى نطاق الوحدة ،
والوقوف على فلسفاتها ولغاتها واصول سلالاتها وقيمها وعاداتها وطقوسها
ومقاييسها فى الحكم على الاشياء ، وفنونها حتى يمكن ترشيدها ما يمكن
ترشيده فى حدود القوالب الاسلامية ، وحتى يمكن تطوير الأطر العامة للقوانين
والتشريعات فى مختلف قطاعات الحياة الاجتماعية .

وقد بلغت سماحة الاسلام الى حد أنه لم يتدخل تتخلا مباشرا في كل كبيرة وصغيرة بصدد التشريع ونظم الادارة وشئون المعاملات وقوالب العمل التي جرى العرف عليها في البلاد التي دخلها ونشر فيها رسالته ، لقد بلغت سماحة الاسلام بأنه اقتصر على الاحكام العامة والقضايا الاساسية والاطر التي تحدد هياكل التنظيمات العامة . وترك الحواشي والجزئيات ما دامت لا تتعارض في شيء كثيرة مع المغطيات الاساسية لكتاب الله . بمعنى أن القوالب المنظمة لشئون الدولة الاسلامية كانت مرنة وامتازت بحركية وليس فيما جمود . ولذلك لم يجد الحاكم المسلم أى مشقة في تطويع شعوب المنطقة للنظم والقوانين الاسلامية ، بل على نقىض المنتظر يشير التاريخ من واقع الوثائق الى الاستجابة الفياضة والسيولة الاجتماعية المنقطعة النظير والاجتماع العام الذي لم يشهده التاريخ حضارة انسانية أخرى . فحظي الاسلام بكل هذا من قبل الشعوب التي دخلها ونشر فيها تعاليمه . ولعل بعض هذا يرجع الى تلك الحركة العلمية الرائدة التي أشرنا اليها وهى قيام طوائف من المفكرين والعلماء والرحالة بدراسة هذه الشعوب دراسة وصفية تحليلية . ففى هذه الدراسة كشف الرؤيا عن الخماثر التي تفتعل في مجتمعاتها والديناميات المؤثرة فيها والحركات التي بلغت أهم الادوار في حياتها .

وقد حدث في صدر العصور الحديثة شيء شبيه لما نحن بصدد الحديث عنه . وقامت حركة علمية واسعة النطاق عندما اكتشفت الأمريكتين واستراليا ، وقويت حركة الكشف الجغرافى فى افريقيا . وساند الاستعمار هذه الحركة لكي يستفيد من محصلاتها ويضع قدميه فى أغنى الأقاليم ثروة طبيعية وبشرية وأفضلها استراتيجية . فكان يبعث بالمبشرين والرحالة المبشرين والعلماء لكي يقوموا بجمع المعلومات عن هذه البلاد ويدرسوا أحوال الشعوب وظواهر حياتهم ونظمهم الدينية والطقوس والشعائر التي يزاولونها ويتعرفون على عاداتهم وأعرافهم وتقاليدهم وأساليب الحكم والادارة . لان فهم هذه الأشياء ضرورى لوضع ورسم أفضل السياسات والنظم للسيطرة عليها ودوام خضوعها لأمرتهم . وقد شجعت الجده والطرافه فى هذه الدراسات طوائف كثيرة من العلماء الذين قادوا فى العصر الحديث الحركة العلمية فى ميدان علوم الاثنولوجيا والانتروبولوجيا وقدموا لنا صورة حية وصفية

وتحليلية للنظم البدائية وما كان سائدا عند القبائل والشعوب التاريخية القديمة كدراسة (تيلور ووسترمارك ومالينوفسكى وراكليف براون) .

هذه اللفتة المقارنة تدلنا على أن العرب كانوا سابقين في القيام بدراسات اثنوجرافية واثروبولوجية ، وينسب اليهم دعائم الفضل في السبق الى هذا اللون من الدراسة التي ظن المحدثون من الدارسين انهم أول من واجوا أبوابه .

ويمكننا أن نميز بين رجال هذ الاتجاه طائفتين :

الأولى : علماء ومستشارون سياسيون وثقافيون كان الخلفاء والحكام يبعثون بهم بصفة رسمية الى بلاد محدده ليقوموا بدراسة عملية وصفية وتحليلية للانتفاع بمحصولات هذه الدراسة في الفن السياسى وممارسة السلطة .

الثانية : مؤرخون ورحالة من الهواة والراغبين في حب الاستطلاع وفي كتابة التاريخ وسرد الاخبار عن غيرهم من الشعوب ، وهؤلاء مولعون بالأسفار الطويلة . وتركوا لنا ثروة ثقافية وحضارية وعلمية عن البلاد التي زلروها . ومن أشهر علماء الطائفة الأولى « أحمد بن فضلان » الذي أرسله الخليفة المقتدر عام ٩١٢ م في أسفار الى بلغاريا وما جاورها من أقاليم صقلية وقام بدراسات سلافية ولغوية واجتماعية ، وينسب اليه الفضل في نشر الدين الاسلامى واللغة العربية في هذه الأقاليم .

وتعتبر دراسة « البيرونى » خير مثال لعلماء الطائفة الثانية .

كان البيرونى من أعظم العلماء : فيلسوفا ورياضيا وفلكيا وجغرافيا ورحالة ، وله كتب كثيرة منها (الآثار الباقية عن القرون الخالية ، للصيادلة في الطب ، لقانون المسعودى (في الفلك) - التفهم في صناعة التنجيم - تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة أو مردولة) ويتضح جهده الأثنروبولوجى في الكتاب الأخير . فالبيرونى يعتبر بحق عالم اثروبولوجى ، فقد سمع الكثير عن الهند وتعلم اللغة السنسكريتية ، وأراد أن يتأكد من كل ما سمعه وقراه عن عجائب الهند ، فقصده الهند وأقام بين أهلها عشرات من السنين وتعلم لغاتهم وتفاعل معهم واطلع على كتبهم وتعرف على دينهم وعلى تفاصيل

حياتهم ووقف على أسرارهم ، وتمثل حضارتهم أى أنه قام بما نطلق عليه الآن الدراسة العقلية . نضيف الى ذلك أنه كان على معرفة جيدة وبصفة غير مباشرة بعادات المجتمع الهندى عن طريق الكتب .

وقد خرج البيرونى من دراسته الانثربولوجية للمجتمع الهندى بحقائق قيمة منها :

١ - أنه عقد مقارنة بين اللغة الهندية والعربية ، ويلاحظ أن اللغة الهندية واسعة مثل اللغة العربية حيث يسمى الشيء الواحد فيها بعدة أسماء ، ويقسم اللغة الهندية الى كلام دارج مبتذل يستخدمه السوقة والى مضمون فصيح يتعلق بحقائق النحو لا يرجع اليه الا الخاصة . ثم يذكر انها تتركب من حروف مختلفة خارجها عن مخارج الحروف العربية كما تختلف أيضا من حيث الشكل وطريقة الكتابة فالهنود يبتدئون الكتابة من اليسار الى اليمين على عكس الخط العربى (٢٢) .

٢ - وصف البيرونى المجتمع الهندى وبناءه ونظمه الدينية والقضائية والاسرية وانماطه الثقافية ، وعلل كثيرا من الظواهر السائدة وقارن بينها وبين ما يشابهها عند اليونان والفرس والعرب وتتبع تطورها وأرجعها الى أصلها . وقد حاول استخلاص بعض التعميمات فارجع النظام الطبقي الى السياسة ورسوخه الى الدين . كما أرجع اختلاف الأمم الى الاختلاف فى الظروف الاجتماعية العامة كالدين واللغة والسياسة والعادات . والبيرونى لم يغفل ربط الظواهر بعضها ببعض فقد ربط بين انغلاق المجتمع الهندى عن الشعوب الأخرى نتيجة لاختلاف اللغة والعادات وبما يعتقده الهنود فى سمو جنسهم عن بقية الأجناس .

٣ - يعرض البيرونى للسنن الاجتماعية فى الهند ، ويحدد هذه السنن الاجتماعية بكونها قواعد تنظم السلوك الفردى والجمعى فى مجتمع معين ولها خاصة الجزاء المادى أو الأدبى ، فهذه السنن تتمثل فيها وسائل الضبط والسلطة فى المجتمع ، وهى متعددة منها الدين والعادات والعرف والتقاليد والقانون والذوق العام والرأى العام وما الى ذلك من قواعد الآداب والسلوك .

وقد حاول البيرونى فى معالجته للسنن الاجتماعية فى الهند أن يربط

(٢٢) انظر : أحمد الخشاب ، التفكير الاجتماعى ، المعارف ، ١٩٧٠ ص ٢٢٨ .

بينها وبين البناء الاجتماعى ولاحظ أن كل القواعد التى تنظم الحياة الاجتماعية التى عاصرها فى الهند كانت صادرة عن الدين وهذه الحقيقة أكدها المعاصرون أيضا فالدين هو القاعدة الأساسية التى كان يقوم عليها النشاط الاجتماعى فى الهند .

٤ - تحدث البيرونى عن البناء الاجتماعى فى الهند ، وعقد فصلا بعنوان « فى ذكر الطبقات التى يسمونها الوانا ومادونها (٢٣) » تكلم فيه عن بناء المجتمع الهندى ، فقرر أنه مجتمع يسود فيه النظام الطبقي المطلق ، فذكر عدد الطبقات وخصائص كل منها ووظائفها ، وأصل النظام الطبقي والغاية منه . وذهب البيرونى الى أن عدد الطبقات فى الهند أربعة وتشتمل كل طبقة على شرائح عديدة متدرجة .

ومما يجب ذكره أن النتائج التى توصل اليها البيرونى من دراسته للبناء الاجتماعى الهندى لا تختلف كثيرا عن النتائج التى توصل اليها الأنثروبولوجيون المعاصرون من دراستهم لنفس المجتمع .

٥ - تعرض البيرونى فى دراسته للدين ، وعرض لأهم عناصره ، فتناول المعتقدات ، وذهب الى أن الهندوس يعتقدون فى وجود قوة لا تدرك بالحس وإنما تعقلها النفس ويسمونها « ايشنر » وهى معبودهم الذى خلقهم وخلق الكون وهو يشبه الله عند المسلمين وينصف بصفاته .

ولا يقتصر البيرونى على ذكر اعتقاد الهندوس فى الله وإنما يتناول بالتفصيل عدة معتقدات أخرى مبنية على فلسفة روحية ولا هوتية تتعلق بالموجودات العقلية والحسية ، وفى اعتقادهم فى الأرض والسماء ، وغير ذلك من المعتقدات الخاصة بكل شئون الانسان فى الدنيا والاخرة وما يدور حولها من أساطير ، وقد اعتمد البيرونى فى الوصول الى معرفة هذه المعتقدات على النصوص من الكتب الشرعية والأساطير وملاحظاته المباشرة من معاشته لهذا المجتمع .

لاحظ البيرونى ظاهره عبادة الأصنام بين الهند وخاصة العامة ، ويوضح فى كتابه كيفية صناعة الأصنام عند الهندوس والمادة التى يصنع

(٢٣) البيرونى ، (تحقيق ما للهند من مقوله فى العقل أو مرفوله)

منها كل صنم وأسباب لقامته • ويذكر البيروني أن لهذه الأصنام أماكن تقام فيها ويخصص خدم وسدنة لخدمة كل صنم ، ويقوم الناس لتلك الأصنام بطقوس مختلفة تبلغ إلى أراقه دماهم بين أيديها تقربا إليها وحتى يحصلوا على رضائها ولتتوسط بينهم وبين مقدساتهم بما يعود عليهم بالخير والثواب •

الاتجاه الأنثروبولوجي عند الألوسي :

هو محمود شكرى الألوسي ، الأنثروبولوجي العربي درس المجتمع العربي وتحدث عن أحوال العرب • وأشار إلى أثر الإسلام في التغير الاجتماعي ، وقد تضمنت دراسات الأنثروبولوجي الحديث بعض المعاداة التي انتشرت في بلاد العرب وقضى عليها الإسلام وذكر منها :

(أ) الواد :

انتشرت ظاهرة وآد البنات عند قبائل عرب الجاهلية وأشهر القبائل التي مارست هذه الظاهرة قبائل « طيء » وكندة ، وربيعة » وكانت الطريقة المتبعة في الواد أن تحفر حفرة عميقة وتقف بالمولود الأنثى في هذه الحفرة ويهال على جسدها التراب وكانت مذاهب العرب مختلفة في الواد ، فمنهم من كان يئد البنات لمزيد من الغيرة ومخافة لحوق العار بهم •

ومنهم من كان يئد من البنات من كانت زرقاء اللون أو مشوية الخلقة تتساؤما منها لهذه الصفات ومنهم من كان يقتل أولاده خشية الانفاق وخوف الفقر •

ولكن حدث تغير اجتماعي بعد ظهور الإسلام ، فقد نزل قول الله تعالى « ولا تقتلوا أولادكم خشية أملأ نحن نرزقهم وإياكم ان قتلهم كان خطأ كبيرا » •

وقال تعالى « ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يستهون • وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم • يتوارى من القوم من سوء ما بشر به أيمسكه على هون أم يدسه في التراب النساء ما يحكمون » • وبذلك نرى مدى التطور والتغير الذي أحدثه الإسلام إذ قضى على هذه العادة نهائيا وعلى المعتقدات الخاطئة التي كانت تسيطر على عقولهم •

(ب) الزواج :

ويحدثنا الألوسى عن أشكال من الزواج ، كانت مألوفة عند العرب في الجاهلية ، نذكر منها زواج الاستبضاع ، الذى كان بمقتضاه يرسل لنزوح زوجته الى أحد الكبراء المشهورين بالشجاعة والكرم ، رغبة منه فى ضمان نجابة نسلة ، ومنها زواج الرهط دون العشرة بامرأة واحدة ، ينسب طفلها الى من يعينه العراف .

وقد غير الاسلام ذلك ، فحرم كل هذه الأنواع من الزواج ووضع القواعد والأسس التى يمشى عليها العرب فى زواجهم ، ولذلك نجد أن المجتمع العربى قد خضع للتغير الاجتماعى أثر ظهور الاسلام .

وقد أفاض الألوسى فى كتابه « بلوغ الأرب فى معرفة أحوال العرب » الحديث عن بعض عادات العرب فى الجاهلية مثل الميسر ، والاستقسام بالأزلام ، والنسيء (٢٤) ولكن بظهور الاسلام قضى على هذه العادات كما قضى على غيرها وأحل محلها عادات سليمة أو صالحة .

ج - تكلم الألوسى عن أنواع العلوم المختلفة التى عرفها عرب الجاهلية ومنها : علم الانساب : وهو علم يتصرف على انساب الناس ، وقد اهتم العرب بهذا العلم اهتماما كبيرا ، لأن معرفته وضبطه نحقق الألفه والتعاطف ، فقد كان العرب قبائل متفرقة واحزابا مختلفة فأرادوا حفظ انسابهم ليكونوا متظافرين بها وتحقق لهم التعاطف والألفه التى تعينهم على النصر على الأعداء . ويقسم الألوسى الانساب الى ثلاثة أقسام :

● قسم يشمل الآباء والأمهات والأجداد .

● قسم يشمل الأولاد والأحفاد .

و أما الخاسيون فهم من عدا الآباء والأبناء .

وقد أكد الاسلام ضرورة قيام على الانساب . حتى يتمكن كل فرد من معرفة نسبه . وقد رتب المارودى فى كتاب « الأحكام السلطانية » انساب العرب ست مرات وجعل طبقات انسابهم هى : شعب قبيلة ثم عمارة ثم بطن ثم فخذة ثم فصيلة .

(٢٤) انظر مزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع في .

أحمد الخشاب . التفكير الاجتماعى ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧١ ، ص ٢٢٢ .

فالشعب النسب الأبعد مثل عدنان ومحطان وسمى شعب لأن القبائل تشعبت منه - ثم القبيلة وهي ما انقسم فيه أنساب الشعب مثل ربيعة ومضر ، وسميت قبيلة لتقابل الأنساب فيها - ثم العمارة وهي ما انقسم فيه أنساب القبائل مثل قريش وكنانة ، ثم البطن وهي ما انقسم فيه أنساب العمارة مثل بنى مناف وبنى مخزوم - ثم الفخذ وهو ما انقسم فيه أنساب البطن مثل بنى هاشم وبنى أمية ثم لفصيلة وهي ما انقسم فيه أنساب الفخذ مثل بنى طالب وبنى العباسي .

- علم القيافة والعيافة : ويذكر الألوسي أن علم القيافة له قسمان :

قيافة الأثر ويقال له العيافة ، وقيافة البشر أما العيافة فهو علم باحث في تتبع الأقدام الخفاف والحوافر ، ونفع هذا العلم أنه يجد الفبار من الناس والضال من الحيوانات وهو مرتبط بطبيعة العرب الاجتماعية وحياتهم في الصحراء ، وقد برع العرب في هذا العلم لدرجة أنهم كانوا يفرقون بين قدم الشاب والشيخ وقدام الرجل والمرأة والبكر :

أما قيافة البشر فهي الاستدلال على اتحاد شخصية في النسب والولادة بناء على شكل أعضاء الجسم .

- علم الفراسة : وهو الاستدلال بهيئة الإنسان وأشكاله ولونه وأقواله على أخلاقه وفضائله ورزائله .

- علم الزجر والعيافة : وهو الاستدلال بأصوات الحيوانات وحركاتها وسائر أحوالها على الحوادث واستعلام الغائب .

وإذا كنا عرضنا إلى دراسة البيروني والألوسي بشيء من التفصيل ، فهناك أيضا العديد من الدراسات الأنثروبولوجية القيمة التي يتضمنها الفكر الإسلامي ومنها :

- دراسة اليعقوبي صاحب كتاب السلوان الذي وصف فيه شعوب مصر وأرمينيا والهند وقدم في هذا الصدد مادة تنطوي على ظواهر وحقائق أنثروبولوجية جديرة بالتحليل .

- دراسة أبي الحسن المسعودي . الذي طاف ببلاد كثيرة وقام بدراسات جغرافية لا يزال لها أصالتها بالنسبة للعصر التي كتبت فيه . وتكلم عن الأجناس والسلالات وأعطى وصفا وتحليلا يعتبر مدخلا للدراسة الأنثروبولوجية

وهو يعتبر من أئمة المفكرين العرب في هذا الميدان . وهو صاحب الكتاب المشهور « مروج الذهب ومعادن الجوهر » الذي ألفه ٩٥٠ م .

— دراسة شمس الدين أبي عبد الله القديسي المعروف بالبشاري وقد اتخذ بلاد الهند والسند ميدانا للدراسة والبحث ثم طاف بمصر والأندلس وقون هذه الدراسة في كتابه (أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم) .

— دراسة أبي القاسم بن حوقل . التي امتازت بحسن العرض ودقة التحليل . ويعتبر كتابه (المسالك والممالك) مرجعا في دراسة دولة القرامطة وبخاصة الاتجاهات التي مارسستها في الاشتراكية والشيوعية ونظمها الاجتماعية ، ولا تخلو هذه الدراسة من مقارنات سواء في مجال السياسة أو الاقتصاد . وقدم هذا العالم دراسات جغرافية كثيرة وكان يقرن دائما دراساته بخرائط تقرب الحقائق الى الأذهان وتريدها توضيحا .

— الشريف الإدريسي ، وهو عالم مغربي الفشاء ومن علماء الخرائط بصفة خاصة ، وصاحب مقترسة في تصميمها . ألف كتابه المشهور (نزهة المشتاق في اختراق الآفاق) . وقد لشتغل بنقل التراث العربي الى أوروبا ودعا حكام صقلية ومدن ايطاليا واسبانيا للاسهام في نقل أعرق الكتب في التراث الاسلامي للعربي الى لغات بلادهم .

— دراسة ابن بطوطة . وهو يعتبر من أشهر الرحالة الذين طافوا بمعظم بلاد العالم المعروف فقد قام بأسفار استغرقت حوالي ثلاثين عاما متنقلا من الهند والسند وأفغانستان والصين ، وزار مصر وشمال افريقيا . وقد دون ملاحظاته وتجاربه في كتابه المشهور « تحفة الأقطار في غرائب الأمطار ومصائب الاصفار » . ورحلة ابن بطوطة معروفة جيدا في التراث الاسلامي العربي بصفة خاصة وتراث الانسانية بصفة عامة . .

كانت هذه اشارات سريعة لبعض ما تركته المدرسة الانتروبولوجية العربية من اثار علمية نفيسة أفادت ميدان الدراسات الاجتماعية . كذلك تحتل هذه المدرسة أهمية بالغة في تاريخ الفكر الاسلامي .

Empirical positive Approach

رابعاً : المدخل الوضعي الواقعي

خير من يمثل هذا الاتجاه في النظرية السوسولوجية الاسلامية هو العلامة ابن خلدون . فهو ينفرد دون مفكرى الاسلام بالاتجاه العلمي الواقعي.

الذي يركز على دراسة حقائق الإجتماع دراسة علمية وصفية تحليلية .

ولابن خلدون وضع خاص في تاريخ علم الاجتماع لأنه أول من نادى
بضرورة انشاء علم مستقل لدراسة لعمران البشرى والاجتماع الانسانى .
وهذه نقطة هامة في تاريخ العلوم الانسانية . وسوف نعرض لفلسفة
ابن خلدون الاجتماعية باسهاب ونقف على آرائه الاجتماعية والاقتصادية ،
والسياسية :

لمحة عن حياة ابن خلدون

يعتبر ابن خلدون من أعظم مفكرى الثامن الهجرى من القرن الرابع عشر
الميلادى عاش ما بين مايو ١٣٣٢ ، مارس ١٤٠٦ .

ولد في تونس وتوفى في القاهرة وقضى سنوات حياته في نشاط دائم
مقتنلا في أسفار عديدة ، وعمل في ميادين متنوعة بين السياسة والادارة
والقضاء .

وقد تأثر ابن خلدون في نشأته بالبيئة العائلية (الأسرية) ، والمناخ
الثقافى والاجتماعى المحيط به .

أما عن بيئته الأسرية : فقد نشأ وشب في وسط أسرة تمتع أفرادها
بالريادة العلمية والرياسة السياسية ، وكان من شأن هذه البيئة العائلية أن
تثبت في نفس ابن خلدون نزعتين قويتين : حب الجاه والمنصب من ناحية ،
وحب طلب العلم من ناحية أخرى ، وظلت النزعتان تؤثران في نفس ابن خلدون
طوال حياته ، وتجعلانه مترددا بين العلم والسياسة .

ولذلك يمكن تقسيم حياة ابن خلدون العلمية والفكرية الى أربع
مراحل : (٢٥)

١ - المرحلة الأولى :

مرحلة النشأة وطلب العلم في تونس ، وقد تتلمذ في هذه المرحلة على
أيدي علماء الأندلس .

٢ - المرحلة الثانية :

(٢٥) انظر : حسن الساعى ، علم الاجتماع الخلدونى ، دار النهضة العربية ،
بيروت ، ١٩٧٢ ، ص ١١ .

مرحلة العمل في الوظائف الادارية والكتابية ، وخوض غمار الحياة
للسياسة في بلاد المغرب .

٣ - المرحلة الثالثة :

مرحلة الخلوة والتأمل والتأليف في قلعة ابن سلامة ، واستمرت أربع
سنوات ، تلتها فترة اطلاق في مكاتب تونس واستمرت أيضا أربع سنوات
وكانت هذه المرحلة هامة بالنسبة لحياة ابن خلدون وعكف فيها على
البحث والدراسة .

٤ - مرحلة الاهتمام بالتدريس الى التدريس والقضاء ، وفي هذه
المرحلة انصرف ابن خلدون عن العمل بالسياسة ، واتجه الى التفكير والتأمل
والتأليف ، وتضى هذه الفترة في مصر حتى وفاته .

وقد نشأ ابن خلدون في عصر اتصف بالانحلال السياسي والاقتصادي
والاجتماعي ، حيث بدأ ظل الدولة الاسلامية يتقلص عن الأندلس وكانت
الثورات والفتن تعم شمال أفريقيا نتيجة للتقسيمات الإقليمية وتفشي
العصبية النسبية ، هذا بالإضافة الى ما تعرض له عرب المشرق من طغيان
الأعاجم .

أما الثقافة العربية فقد تأثر بتبفساد الحكم وأصابها من التدهور ما
أصاب جوانب المجتمع العربي الكبير .

في هذا المناخ الملىء بالأحداث نشأ ابن خلدون وشق حياته العملية
حيث تقلد وظيفة في ديوان الكتابة وهو في التاسعة من عمره ، ثم بدأ جولاته
في المغرب ومكنته رحلاته أثناء توليته مناصبه السياسية من مشاهدة وقائع
العمران عن كثب . وقد تأثر ابن خلدون في اخلاص بانسج بأحوال العرب
وانقسامهم سواء في المشرق أو المغرب ، وكان حزينا على أفول نجم العرب
في الأندلس ولذلك شغل ابن خلدون في مقدمته الخالدة بدراسات تفيد في
اصلاح أحوال المجتمع وتمكن الحاكم من حسن تدبير الأمور . (٢٦) .

● هل ابن خلدون هو المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع ؟
لا شك أن هذا التساؤل يشكل قضية دار حولها الجدل بين مفكرين

الغرب ومفكرى الشرق ، فمفكرى الغرب يرون أن كل من أوجيست كونت الفرنسي وفيكو الايطالى وكييتيليه البلجيكي أحق بلقب مؤسس علم الاجتماع .ومما لا شك فيه أن اهتمام كثير من الكتب الغربية بالحديث عن المدرسة الفرنسية ومكانتها في تراث علم الاجتماع جعل الكثير يعتقدون أن أوجيست كونت هو أول من نادى بقيام علم الاجتماع .

ونحن كمفكرين شرقيين لكى نحسم هذه القضية بصورة علمية يجب أن نقدم كثيرا من الآسانيد والشواهد والدلائل التى لا يمكن انكارها والتى تثبت أن ابن خلدون هو أحق وبجدارة من كل منافسيه بلقب المؤسس الحقيقى لعلم الاجتماع وأول الآسانيد :

ان ابن خلدون له فضل السبق بالناداه بقيام علم الاجتماع من حيث التوقيت الزمنى ، فقد نادى برأيه فى القرن الرابع عشر الميلادى ، بينما كونتا الذى ينسب اليه فضل ارساء هذا العلم ، بشر برأيه فى القرن التاسع عشر الميلادى .

ثانيا : لقد رأى ابن خلدون أن الدراسة الاجتماعية العلمية يمكن أن تتخذ من المجتمع الكبير معملا لتجارتها وأبحاثها ، وهذا نفعله اليوم . فالعاملون فى الحقل الاجتماعى يهتمون بضرورة التركيز على الدراسات الامبيريقية والدراسات التطبيقية ، وكما نعلم أن الدراسة الاجتماعية لها جانبين الجانب النظرى والجانب التطبيقى حيث أن كل منهما يساير الآخر لكى نصل الى نتائج صحيحة .

وإذا كان مفكرنا العربى قد فطن الى الأسلوب العلمى للدراسة التجريبية بمفهومها الاجتماعى ، وهو نفس الأسلوب الذى يتبعه الدارسون والباحثون المعاصرون فى معالجتهم للظواهر الاجتماعية ، فهذا يعتبر سندا قويا للتدليل على عمق فكر ابن خلدون .

ثالثا الآسانيد : الأمر الذى يدعونا لاعتبار ابن خلدون مؤسسا حقيقيا لعلم الاجتماع ، هو فهمه الواضح لرسالة العلم التى تتمثل فى الوصف ، التفسير ، التنبؤ .

وقد ذكر ابن خلدون أن غاية العلم هى التنبؤ ، فقد كان يرى أن

الظروف التشابهية ينتج عنها وقائع متشابهة ، الأمر الذى يجعلنا نستطيع أن نختبأ على ضوء الحاضر بما سيقع فى المستقبل .

لقد فطن هذا العلامة العربى العظيم الى أهمية موضوع التنبؤ الاجتماعى ، هذا الموضوع الذى يشغل بال الدوائر العلمية والأكاديمية فى مختلف العلوم الانسانية والطبيعية فى الوقت الحاضر - وأصبحت تشكل الدراسات والبحوث فى هذا المجال مادة جديدة أطلق عليه المختصون علم المستقبل وأن كان ابن خلدون لم يوضح لنا الأساليب والطرق التى يقوم عليها التنبؤ . ولكن يكفي أنه فطن - وهو يعيش فى القرن الرابع عشر الميلادى - الى أن رسالة العلم لا تقف عند حد الوصف والتفسير ، بل يجب أن تمتد الى التنبؤ بالقوانين التى تحكم الظواهر العلمية .

رابعها : ان ابن خلدون كعالم اجتماعى كان شجيد الثقة فى مبدأ جبرية الظواهر الاجتماعية .

وان كان هناك اتجاه خاطئ لدى الكثيرين فى أن دور كايم هو أول من نبه الى صفة الجبر الالزام التى تتصف بها الظواهر الاجتماعية ، ولكن للحقيقة أن ابن خلدون قد سبق دوركايم فى الإشارة الى هذه الصفة الجبرية التى تتسم بها الظواهر الاجتماعية ، فقد كان فى نظرة أن الوقائع الاجتماعية ليست نتيجة الصدفة البحتة أو أنها خاضعة للأهواء والمصادفات ولكنها نتيجة قواعد وقوانين ثابتة وأن من الواجب على المهتمين بأمور المجتمع أن يكشفوا عن هذه القوانين . وهذا أساس من أسس علم الاجتماع الحديث .

خامس الأسانيد : قسم ابن خلدون مقدمته الى فصول يختص كل فصل منها بمعالجة جانب من جوانب علم الاجتماع ، ومما هو جدير بالذكر أن هناك تشابها كبيرا بين فصول المقدمة وبين فروع علم الاجتماع اليوم .

فقد أفرد فصلا فى مقدمته الحديث عن العمران البشرى بصفة عامة وهو ما يعادل علم الاجتماع العام الآن .

ثم خصص فصلا عالجا فيه العمران البدوى ، وهو ما نطلق عليه الآن علم الاجتماع الريفى والبدوى .

وهناك فصل « أسماء بعلم العمران الحضرى ، وهو ما نطلق عليه الآن علم الاجتماع الحضرى .

وفي الفصل الثالث من المقدمة يتحدث ابن خلدون عن العلوم واكتسابها
تعليمها وهذا يعادل علم الاجتماع التربوي .

وهناك فصل في المقدمة بعنوان (الصنائع والمعاش والكسب ووجوهه) .
وهو ما نسميه اليوم بعلم الاجتماع الصناعي .

ومما سبق نجد مقفمة بعنوان (الصنائع والمعاش والكسب ووجوهه)
الاجتماع اليوم .

سادسها : يدل منهج ابن خلدون في دراسة الظواهر الاجتماعية على
رسوخ قدمة في البحث العلمي ، فهو يستخدم طريقة الملاحظة الشخصية
لهذه الظواهر بالاضافة الى تعقبها تاريخيا ، فهو يرى ان دراسة وقائع
العمران (والظواهر الاجتماعية) على هذا النحو تمكن الباحث من الكشف
عما يحكمها من قوانين .

وليس هناك في سلامة هذه الطريقة ومطابقتها لما يجري عليه البحث
الآن في ميادين شتى من ميادين المعرفة .

من الاسهامات التي أنقرد ابن خلدون بالسبق فيها اشارته الى نوعين
من العمليات الاجتماعية التي في المجتمع وتغنى بهما : اى ما نطلق
عليه الآن بدراسة الوحدات الاجتماعية الكبرى Microsociology ودراسة
الوحدات الاجتماعية الصغرى Macrosociology وارى ان أعقب على هذا
السرد العابر لعدد من الاسانيد التي تؤكد بصديق اختية ابن خلدون بلقب
المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع ، بالاشارة الى نماذج من الآراء التي
ورفت على لسان عدد من علماء الغرب التي تؤكد عظمة آراء ابن خلدون .

ويقول عالم الاجتماع جميلوفيتش :

« جاء عربى تقى قبل أوجبيست كونت ، بل قبل فيكو الذى أراد
الايطاليون ان يجعلوا منه أول اجتماعى أوربيا ، فدرس الظواهر الاجتماعية
بعقل متزن ، وأتى في هذا الموضوع بأراء عميقة جعلت ما كتبه عبارة عما
نسميه بعلم الاجتماع » .

ويقول العالم المؤرخ أرنولد توينبني « لقد توصل ابن خلدون الى فلسفة

التاريخ ، ويعد عمله هذا أعظم عمل أو تأليف أبدعه فكر في أي زمان ومكان ، (٢٧) .

ويذهب بارنز في مؤلفه (مقدمة في تاريخ الفكر الاجتماعي) ، أن أفكار ابن خلدون تتقدم على كثيرين في الشرق والغرب فقد نظر الى التاريخ- كسلسلة من التغيرات الاجتماعية كما أنه أكد على تدخل الظواهر الطبيعية مع الظواهر الاجتماعية ، (٢٨) .

دراسة تحليلية لفكر ابن خلدون

قبل الحديث عن الآراء الاجتماعية لابن خلدون ، يجب أن أشير الى الأسباب التي دعت ابن خلدون للتبشير بقيام علم العمران البشري (علم الاجتماع) .

ونستطيع أن نجمل هذه الأسباب فيما يأتي :

أولاً : عدم رضا ابن خلدون عن شكل واسلوب الدراسات السابقة عليه : سلك الباحثون من قبل ابن خلدون في دراستهم للظواهر الاجتماعية طرقاً تختلف اختلافاً جوهرياً عن الطرق التي سلكها علماء الطبيعة والرياضة في دراستهم لظواهر علومهم ، واتجهوا في علاجها الى طرق غير علمية ولا تخضع لقوانين ، ولا تؤدي الى الكشف عن طبيعتها .

وترجع الطرق التي سلكوها في دراسة هذه الظواهر الى ثلاث طرق :

١ - الطريقة التاريخية الخالصة : التي يقتصر اصحابها على وصف الظواهر الاجتماعية وبيان ما كانت عليه وما هي عليه ، بدون أن يحاولوا استخلاص شيء من هذا الوصف فيما يتعلق بطبيعة الظواهر وقوانينها ، وقد اتبع هذا الاسلوب جميع المؤرخين من قبل ابن خلدون ، ففي ثنايا دراستهم لمسائل التاريخ العام يتعرضون للحديث عن الظواهر الاجتماعية كنظم الأسرة والتربية واللغة وما الى ذلك فيصفون ما كانت عليه في المجتمع الذي يدرسون تاريخه .

(٢٧) انظر أعمال مهرجان ابن خلدون .

Barnes, H.E., : An Introduction to the history of Sociology, Chicago : 1950. (٢٨)

٢ - الطريقة الثانية : هي طريقة الدعوة الى المبادئ التي تقررها الظواهر الاجتماعية ، وبيان محاسنها وترغيب الناس فيها ، وحثهم على التمسك بها ، وتحذيرهم من تعدى حدودها ، وهذه هي الطريقة التي سلكها علماء الدين والخطابة .

٣ - الطريقة الثالثة : التي سلكها بعض الباحثين من قبل ابن خلدون في دراسة الظواهر الاجتماعية هي التي يوجه أصحابها كل عنايتهم الى ما ينبغي أن تكون عليه الظواهر الاجتماعية بحسب المبادئ المثالية التي يرتضيها كل منهم ، كما فعل (الفارابي) في كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) . فقد عمل هؤلاء في بحوثهم على بيان ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع في مختلف ظواهره الاجتماعية حتى يكون مجتمعا فالمضلا .

ثانيا : رغبة ابن خلدون في معالجة الظواهر الاجتماعية بصورة جديدة . والنظر اليها من خلال منظور فكري مغاير لما كان سائدا في عصره .

ويقرر ابن خلدون أن كثيرا من المسائل التي يعالجها علم العمران قد تعرضت لها طائفة من العلوم والدراسات الأخرى ولكنها لم تدرس بنفس الطريقة التي يعنىها ولا لنفس الغرض الذي يقصد اليه . فإذا كانت أصول الفقه مثلا قد تعرضت للمسائل التشريعية فانما كانت غايتها أن تشرح الأصول الفقهية ، ولكن لم يذهب أحد من السابقين الى شرح المسائل التشريعية على أنها ظاهرة اجتماعية . وإذا كانت المباحث السياسية والكلامية قد عرضت مسائل تتعلق بالخلافة وضرورة وجود الحكومة من حيث كونها نظاما دينيا ، ولكن لم يذهب أحد من هؤلاء الباحثين الى تفسير الخلافة أو الحكومة بوصفها ظاهرة اجتماعية لها أسبابها العميقة في طبيعة الاجتماع الانساني .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى رفض ابن خلدون أن تدرس الظواهر الاجتماعية مجرد وصفها أو لبيان ما ينبغي أن تكون عليه ، ولكن الذي يؤدي الى الكشف عن طبيعتها والأسس التي تقوم عليها والقوانين التي تخضع لها ، أي تدرس كما يدرس العلماء ظواهر الفلك والطبيعة والكيمياء وما الى ذلك من مسائل العلوم .

ثالثا : كان هناك اغراض يرغب ابن خلدون في تحقيقها من خلال انشاء العلم .

أما فيما يتعلق بالأغراض فهي نوعان :

أغراض مباشرة وأغراض غير مباشرة (٢٩)

والأغراض المباشرة تتلخص في أن ابن خلدون قد شعر بأن الظواهر الاجتماعية يجب أن يختص بدراستها علم مستقل يحاول الكشف عن طبيعتها ووظائفها ويقف على القوانين التي تخضع لها .

وفي هذا يقول ابن خلدون : « وكان هذا علم مستقل بنفسه مانه ذو موضوع وهو العمران البشرى والاجتماعى والانسانى ، وذو مسائل وهي بيان ما يلحق به من عوارض لذاته واحده بعد الأخرى . وهذا شأن كل علم مستقل من العلوم وصفا كان أو عقليا ، (٣٠) » .

وقسم ابن خلدون موضوع هذا العلم الى قسمين :

القسم الأول ويختص بدراسة بنية المجتمع ، وهي الدراسات التي تتناول . دراسة الظواهر المتصلة باليدو والحضر ، وتوزيع الأفراد على المساحة التي تشغلها والنظم التي تسير عليها المجتمعات في هجرة أفرادها وفي كثافتهم ، والمسائل التي تتعلق بتخطيط المدن والقرى ، وقيام الامصار والشروط التي تتعلق بمواقعها ومرافقها والوظائف التي تؤديها . كما درس اصول المذنيات القديمة . ومن هنا نرى أن هذا القسم ينطوي على ثلاث مباحث اساسية وهي المورفولوجيا ، والسكان ودراسة المذنيات القديمة .

القسم الثانى : يختص بدراسة النظم العمرانية ، وتختلف هذه النظم باختلاف وجوه النشاط العمرانى ، ومن ذلك أنه درس النظم الساسية . والنظم الاقتصادية ونظم التربية وعرض في ثنايا دراساته الى بحث طائفة كبيرة من الظواهر العائلية والأخلاقية والدينية واللغوية .

ومما لا شك فيه أن دراسته في القسمين قد استوعبت معظم قروع علم الاجتماع وهو ما كان يهدف اليه ابن خلدون .

أما الأغراض غير المباشرة . فتتلخص في حرص ابن خلدون على تخليص

(٢٩) انظر : مصطفى الخشاب ، تاريخ الفكر الاجتماعى ، مرجع سابق ، ص ١٤٥ .

(٣٠) انظر : انظر : المقدمة ص ٢٦٥ طبعة لجنة البيان العربى .

البحوث التاريخية من الأخبار الكاذبة ، فقد كان يؤلم ابن خلدون أن يرى الدراسة في التاريخ تسير على طريقة فاسدة وأن كثيرا من الروايات التاريخية تتناقض مع الواقع ولا تتفق مع طبائع الأشياء ، وقد يذهب بعضها الى درجة تجاوز نطاق العقل البشرى الى خوارق الطبيعة .

ورأى ابن خلدون أن هذا التصحيح يتم عن طريق انشاء علم جديد هو علم العمران حيث ينتفع بحقائق دراسته وما توصل اليه من قوانين في تصحيح حقائق التاريخ وتعليل حوادثه . أى بمعنى آخر أن يكون هذا العلم الحديد أداة يستطيع بفضلها الباحثون والمؤلفون في علم التاريخ أن يميزوا بين ما يحتمل الصدق وما لا يمكن أن يكون صادقا من الأخبار المتعلقة بظواهر الاجتماع .

وذلك أن ابن خلدون رأى أنه قد ترتب على جهل المؤرخين بالقوانين التي تخضع لها الظواهر الاجتماعية ان حادوا عن جادة الصواب ، فسجلوا أخبارا تتنافى مع طبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الانساني .

تفسير ابن خلدون نشأة المجتمع الانساني

يرى ابن خلدون ان الاجتماع الانساني امر طبيعي وضروري ، فالانسان مدني بالطبع بمعنى أنه لا يستطيع أن يعيش الا في مجتمع ، ولا يبلغ كماله الا في جماعة . ذلك لان شعور الفرد برغبته في الحياة الاجتماعية شعور فطري يدفعه الى محاولة الاستئناس بإخيه الانسان ، كما أن نزعة حب الاجتماع بغيره تعتبر نزعة ارادية : الى جانب أنها نزعة فطرية :

فالمجتمع في نظر ابن خلدون شيء طبيعي ، وهو بهذه الصفة يخضع لقوانين عامة ، مثله في ذلك مثل الظواهر الفردية وظواهر الحياة في الكائنات الحية . ويحاول ابن خلدون أن يكشف عن العوامل التي تؤثر في نشأة وتطور المجتمع وأيضا العوامل التي تعمل على ثباته واستقراره . وقد حدد لنا العوامل التي ترجع اليها نشأة الحياة الاجتماعية في ثلاثة : -

١ - الضرورة : وهذه الضرورة طبيعية غير أن لها مظهرين . ضرورة اقتصادية ، لأن الفرد لا يستطيع أن يحصل على حاجاته الا بالاجتماع ، وضرورة دفاعية لأن الصراع الدائم بين البشر وبين الحيوانات المفترسة أدى الى الاجتماع والتعاون للدفاع عن النفس .

٢ - الشعور الفطري الذي زودت به الانسانية لتحقيق الحياة الاجتماعية. فالانسان مزود بشعور فطري تلقائي يدفعه الى الاستئناس بأخيه الانسان . وابن خلدون يعطى هذه الظاهرة السكولوجية أهمية في تكوين المجتمع ويعتبرها عاملا قويا في قيم الحياة الاجتماعية .

٣ - ميل الفرد ورغبته الخاصة في تحقيق فكرة الجمعية . أى لابد من تدخل جانب الارادة ، والا كانت الحياة الاجتماعية سلسلة من العدوان والاضطرابات .

ويرى ابن خلدون أنه عندما ينشأ المجتمع نتيجة العوامل السابقة ، يكون مسرحا لطائفتين من الظواهر هما :

الطائفة الاولى هي الظواهر الطبيعية ، والمتمثلة في العوامل المناخية والجغرافية وهذه العوامل تؤثر في المجتمع ويقتار بها ويكيف نفسه تبعا لمؤثراتها .

الطائفة الثانية : هي الظواهر الاجتماعية ، وقد فطن ابن خلدون الى أن هذه الظواهر لا توجد منفصلة بل تكون كلا متماسكا ووحدة حيه تتفاعل عناصرها ويتشابك بعضها مع بعض ، بحيث يصعب فصل الظاهرة عما عداها من ظواهر أثناء الدراسة ، وهذا ما أكدته الدراسات الحديثة من أن البناء الاجتماعي ما هو الا نسيج متماسك من العلاقات الاجتماعية وتداخل بين الظواهر بعضها ببعض .

ويذهب ابن خلدون الى أن هاتين الطائفتين من الظواهر لا يعمل احدهما مستقلة عن الاخرى ، ولكنها تتحدان لتحادا وثيقا وترتبط نتائجهما واثارهما ارتباطا شديدا ومعتدا بحيث اننا اذا حللنا ظاهرة اجتماعية فقد نجد انها ترتبط بظواهر طبيعية .

ويؤكد ابن خلدون على أن الظواهر الاجتماعية لا تتأثر بالظواهر الطبيعية فحسب ، بل تتأثر كذلك بظواهر اجتماعية من طبيعتها .

وفي هذه النقطة يسبق ابن خلدون المدرسة الفرنسية الاجتماعية المعاصرة والتي تنسب لنفسها فضل السبق في توضيح هذه الحقيقة .

دراسات ابن خلدون الاجتماعية

لقد ترك ابن خلدون تراثا فكريا عظيما متمثلا في مجموعة من الدراسات التي شملت معظم فروع علم الاجتماع ، والتي توصل من خلالها الى مجموعة من النتائج والقوانين التي تستحق الدراسة ، ومن أهم دراساته الاجتماعية :

التطور الاجتماعي

استفاد ابن خلدون من دراساته للتاريخ الاسلامي ومن دراساته للشعوب الشرقية ، ووصل الى قانون عام لتطور المجتمع البشري ، هذا القانون مرجعة الى ان ابن خلدون يؤمن بالوجود الذاتي للظواهر الاجتماعية وخضوعها للقوانين ، وهو بذلك يسبق الفيلسوف الفرنسي مونتسكيو في التنبيه الى أهمية القوانين الاجتماعية ، ويقول ابن خلدون في هذا ما نصبه •

« ان القانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالامكان والاستحالة ان ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته ومقتضى طبيعة وما يكون عارضا لا يعتمد به وما لا يمكن ان يعرض له واذا فعلنا ذلك كان ذلك قانونا في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه ، (٢١) •

ويعتبر قانون التطور الاجتماعي الذي توصل اليه ابن خلدون من العلامات المميزة لدراساته الاجتماعية ، فقد اهتم ابن خلدون بعزاسة حركة تطور المجتمعات الشرية ، ووجد ان هناك تشابها بين تطور المجتمع وتطور الكائن الحي ، واخذ يقارن بين المجتمع وحياته بالجسم الحي وحياته • وفي هذا يسبق هربرت سبنسر في فكره ببناء التطور الاجتماعي على أساس بيولوجي ، ويقول ابن خلدون : ان العمران كله من بدوارة وحضارة وملك وسوقه له عمر محسوس كما ان للشخص الواحد من اشخاص المكونات عمرا محسوسا •

وبناء على الاساس البيولوجي يبنى ابن خلدون حركة التطور في المجتمع بالمقارنة بحركات الكائن الحي الذي لا يدوم نموه وارتقاؤه لابد له

من أن يضعف ثم ينتهي بالموت ، ويرى ابن خلدون أن المجتمع البشرى يتبع نفس هذا الاتجاه الحركى ، فهو يولد كالطفل ثم يشب وينمو ويقوى ثم يضمحل . وأن هذا التطور أمر طبيعى لا بد من حدوثه ولا سبيل الى منعه . وأنه يتحرك فى نظام حتمى يجعل من دورته قانونا لا مرد لحركته . ومن هنا لا يوجد تقدم مطلق عند ابن خلدون ، وإنما هو تقدم دائرى . وأن قانونه التطورى لا يسير فى خط مستقيم كالحال عند الفيلسوف الفرنسى كوندروسيه ، وإنما يسير فى حركة دائرية (٣٢) .

وبعد أن عرفنا الاساس الذى يقوم عليه قانون التطور الاجتماعى نعرض بعد ذلك الى مراحل هذا التطور ، ويرى ابن خلدون أن التطور الاجتماعى يمر بأربع مراحل هى :

المرحلة الأولى : يبدأ تطور المجتمع البشرى عند ابن خلدون بحالة يسميها البداوة ، ويصف ابن خلدون شكل المجتمع فى هذه المرحلة بأنه مجتمع متماسك ، فالقبيلة هى الوحدة الاساسية ، والعصبية هى التى تحقق هذا التماسك فهى تربط بين أفراد القبيلة وتجعل منهم وحدة قوية متماسكة . أما عن شكل العلاقات الاجتماعية ، فيسود هذا المجتمع علاقات التماون والتضامن وذلك لاشباع الحاجات الضرورية للفرد .

المرحلة الثانية : ويسمى ابن خلدون هذه المرحلة بحالة الملك ، ويفسر قيامها بأنه عندما تقوى العصبية التى هى دعامه المرحلة السابقة تزداد شجاعة الافراد ويقوى ساعدتهم ، وهذا من شأنه أن يشجعهم على الغزو والفتح إقامة الملك . فى هذه المرحلة تنشأ البلدان والأعصار ويتطور المجتمع من حالة الرعى والفلاحة الى مرحلة التجضر والعمران .

ويعرض ابن خلدون لشكل العلاقات الاجتماعية التى تسود هذه المرحلة ، ويرى أن الصراع يكون قائما بين الحاكم ومناقسيه من أهل عصبية ، وهو يحاول أن يضعف من شوكتهم للأفراد بالحكم وهذا ما يتحقق فى نهاية المرحلة الثانية .

(٣٢) أنظر : عبد العزيز عزت ، تطور المجتمع البشرى عند ابن خلدون ، أمسترك

مهرجان ابن خلدون .

المرحلة الثالثة : يسميها ابن خلدون بحالة الحضارة ، ويعرف الحضارة بجانبها الترف ، وهي غاية العمران ، وهذه المرحلة تتحقق عندما تستقر الأمور ويستتب الحكم ويقوى الملك ، ومن هنا يتجه الافراد الى اتقان الصناعات ومحاولة التأنق في اللبس والسكن أى أنه يتجهون الى حياة الترف واشباع الميول والشهوات ويقول ابن خلدون في وصف هذه الحالة ما نصه :

« والحضارة انما هي تفنن في الترف وأحكام الصنائع المستعملة ... غلغل واحد منها صنائع في استجاداته والتألق فيه يختص به ويتلو بعضها وتتكاثر باختلاف ما تنزع اليه النفوس من الشهوات والملاذ والتنم بأحوال الترف وما تقتلون به من العوائد » (٢٣) .

و هذه المرحلة تتضافر مجموعة من العوامل التي تؤدي الى ضعف الدولة .. ومن أهمها : ضعف العصبية حيث تقل درجة التماسك والترابط والتلاحم التي تسود بين الأفراد وذلك لاتساع الملك واعتماد الحاكم على أفراد خارج عصبية هذا بالإضافة الى أن تحضر المجتمع وانتقاله من حياة الرعى والفلاحة الى حياة الصناعة يؤدي الى ضعف العصبية هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لنغماس الافراد في حياة الترف والاعتماد بجمع الاموال والتأنق في اللبس والسكن أنساهم أمر الدفاع عن انفسهم مما كان سببا في ضعف المجتمع .

« وقل ان يستاجر احد نفسه على الموت . فيصير ذلك وهنا في الدولة وخفضا من الشوكة . » وتقبل به على مناص للضعف والهزم لفساد العصبية بذهاب البأس من أهلها ، (٢٤) .

المرحلة الرابعة : يطلق ابن خلدون على هذه المرحلة حالة الانحلال والفناء للمجتمع . ففيها يتعرض المجتمع للغزو الخارجي ، ويتحقق النصر للأعداء نتيجة .. حالة الضعف والوهن التي يعانيها المجتمع . ومن هنا تبدأ حالة بداهة من جديد ، ويمر المجتمع بدورة جديدة مرة أخرى .

مما سبق نرى أن التطور الاجتماعي عند ابن خلدون يأخذ شكل تحرك دائري ، وبذلك فهو قد سبق فيكون في تصور التطور الاجتماعي بهذا الشكل .

(٢٣) المقدمة ، ص ١٥٨ .

(٢٤) انظر مقدمة ، المقدمة ، ص ١٥٥ .

فكرة التقدم الاجتماعى عند ابن خلدون :

رغم ما وجه من انتقادات الى ابن خلدون في تفسيره لتطور المجتمعات ، واتهامه بالتشاؤم الذى ينعكس على مجمل فلسفته الا أن فكرة التقدم الاجتماعى تظهر بوضوح في قانونه الذى فسر به تطور المجتمع ، فقد لاحظ ابن خلدون أن المراحل التى تمر بها المجتمعات الانسانية في تطورها ، يصاحبها دائما تقدم ملحوظ في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية . وأن هناك عوامل متعددة تزيد من سرعة التقدم ، فالدولة تقوم في نشأتها على دعائم العصبية والفضيلة والدعوة الدينية أو المبدأ السياسى ، التى تعتبر بسيطة في تركيبها اذا قيسست بالدعائم المعقدة التى تقوم عليها المجتمعات الحديثة فاذا ما سارت الدولة في مرحلة النمو . تبدأ مظاهر الحياة الاجتماعية في التبدل والتطور الى اشكال جديدة ، تصف بالتمعبد ، وتشابك العلاقات ، وتعدد الأنظمة والأجهزة التى تشرف على ضبط المجتمع وتحقيق تماسكه واستقراره ، وهذا التغير المستمر في المظاهر والنظم وتعهدها ، يحد من تصرف الحكام وفق أهوائهم ومشياتهم ورغباتهم التى تسيطر عليهم عند نشأة الدولة وتكوينها ، وتنشأ معه معايير ودعائم جديدة تثبت وجودها . فالتطور في أنظمة الدولة . ومظاهر حياتها الاجتماعية تظل قائما ، حتى يبلغ غايته في التقدم ، وهى تحقيق الحضارة التى تعتبر أرقى مراتب الرقى الاجتماعى .

وابن خلدون ، يربط بين عمر الدولة وعمر الحضارة . ومع أنه حدد عمر الدولة بفترة من الزمن تبلغ في المتوسط ثلاثة أجيال ، أى حوالى مائة وعشرون عاما - لأنه يعتبر عمر الجيل الواحد أربعين عاما - غير أنه يرى أن عمر الدولة قد يطول أو يقصر تبعا لطول عمر الحضارة . ٥٠ أو قصرها (٢٥) ويرى ابن خلدون أن البيئة الطبيعية ، تلعب دورا هاما في سرعة التقدم في مختلف مظاهر الحياة الاجتماعية ، بل لقد بالغ في الربط بين هذه البيئة وبين الظواهر الاجتماعية ، وفي رأيه أن البيئة المولتية للانسان ، هى التى تدفع الى سرعة التقدم .

هذا بالإضافة الى أن ابن خلدون يرى أن العدالة التى تستمد مقوماتها من استقامة القائمين على أمر الدولة ، وسيطرة هؤلاء على دفة الحكم ، وتوجيهه

(٢٥) انظر : مصطفى الخشاب ، تاريخ الفكر الاجتماعى ، مرجع سابق .

وفق مصلحة المجتمع ، يعتبر عاملا هاما في سرعة التقدم (٢٦) غير أن التقدم الذى يصاحب مراحل تطور المجتمع يبدأ - في نظر ابن خلدون - في الاضمحلال والانحلال والسير نحو الفناء عندما يصل الى مرحلة الحضارة التى تمثل مناخا خصبا للفساد حيث يخلد الحكام والمحكومون الى الراحة والسكون ، والتمتع بثمرات التقدم الذى حققته الحضارة ، فيفتقدون بذلك دوافع العمل الخلاق ، الأمر الذى ينعكس على تقدم المجتمع نفسه .

التنبؤ الاجتماعى عند ابن خلدون :

لقد كان ابن خلدون يرى أن غاية العلم هى التنبوء ، وفي نظرة ان الظروف المتشابهة ينتج عنها وقائع متشابهة ، الأمر الذى يجعلنا نستطيع معرفة الحاضر معرفة صحيحة اذا تكامل لنا معرفته من الحوادث الماضية ، بل نستطيع أن نتنبأ على ضوء الحاضر بما سيقع في المستقبل من أحداث .

فقد عنى ابن خلدون بدراسة تاريخ الشعوب والأمصار العربية والاسلامية ، دراسة وضعية تحليلية جعلته يقرر أن نشأة مظاهر الحياة الاجتماعية واستقرارها وتبدلها من حال الى حال ، ليس من قبيل المصادفة او من صنع الأفراد ، فالحياة الاجتماعية ، بكل مظاهرها ، تخضع لقوانين ثابتة تنتظمها وتفسرها ، شأنها شأن الظواهر الطبيعية التى تدرسها العلوم الوضعية ، فهى جزء من الكون الذى تخضع ظواهره لنظام على محكوم .

ومفهوم التنبوء الاجتماعى عند « ابن خلدون » يكمن في لب قانونه في التطور الاجتماعى ، حيث يمكن اعتبار هذا الفهم الحركى التطورى للمجتمع البشرى عند « ابن خلدون » بمثابة تنبؤ بالطريق الذى سوف تسلكه المجتمعات الانسانية في سيرها نحو المستقبل . فوصول « ابن خلدون » الى هذا القانون التطورى وتقريره بأن المجتمعات الانسانية سوف تتغير في صورة دورات تطورية وليس نحو كمال مطلق . ينطوى على مفهوم التنبؤ بشكل المجتمعات الانسانية .

ولكن لنا أن نتساءل : ما مدى صحة التنبؤ عند « ابن خلدون » ؟ ان صحة التنبؤ عند « ابن خلدون » تتوقف على درجة سلامة قانونه التطورى ،

(٢٦) انظر ، المرجع السابق .

الذى ينطوى على مفهومه للتنبؤ بشكل المجتمعات الانسانية . ولقد تعرض قانون التطور الاجتماعى عند « ابن خلدون » الى النقد لسببين :

اولا : بنى ابن خلدون حركة التطور فى المجتمع على أساس حيوى بيولوجى ، فقد قارن حركة المجتمع بحركات الكائن الحى الذى لا يدوم نموه وارتقاؤه ، وإنما لابد له من أن يضعف ثم ينتهى بالموت .

والمجتمع البشرى يتبع نفس هذا الاتجاه الحركى ، فهو يولد كطفل ثم يشب وينمو ويقوى ثم يضمحل . وان هذا التطور امر طبيعى لابد منه حدوثه ولا سبيل الى منعه ، وأنه يتحرك فى نظام حتمى يجعل من دورته قانونا لا مرد لحركته .

ومن هنا نجد أن ابن خلدون قد بنى تنبؤاته لتطور المجتمع البشرى على نمط حركات الاجسام الحية التى تنتقل من مرحلة الى أخرى .

ثانيا : توصل ابن خلدون الى قانونه فى التطور بناء على استقراء ناقص . فقد لاحظ ودرس البلاد العربية والاسلامية فقط . ومن الخطأ أن يطبق قانونا عن تطور بعض المجتمعات على المجتمعات الانسانية بأسرها .

وما سبق نرى أن قانون التطور عند « ابن خلدون » قد بنى على أساس منهجى غير سليم .

ومن هنا فان تنبؤ « ابن خلدون » التشاؤمى بشكل المجتمعات الانسانية ومراحل سيرها أصبح غير صحيح ، وغير محقق .

المورفولوجيا الاجتماعية عند ابن خلدون :

وجه ابن خلدون مزيد عنايته الى دراسة مظاهر التفاعل بين الانسان والبيئة الطبيعية ، وهى ما يطلقون عليه فى الوقت الحاضر اسم الايكولوجيا الانسانية وهى إحدى فروع الدراسات الاجتماعية المتصلة بالبيئة الاجتماعية والتى يطلق عليها عادة مصطلح (المورفولوجيا) ، والتى تعنى بدراسة اشكال التجمعات وعدد الوحدات وتوزيعات السكان ، وتهتم بدراسة تباين هذه الاشكال والوحدات ، وتتبع أثر العوامل الطبيعية فى النظم الاجتماعية .

فقد فطن بن خلدون الى أهمية هذه الدراسة حين اراد أن يكتب تاريخ الدولة الاسلامية كتابة تعتمد على الوثائق وعلى الملاحظة والدراسة

الموضوعية . غير أنه رأى ، (يجب) أن تسبق هذه الكتابة دراسة للبيئة والحضارة والظروف الاجتماعية التي انبثقت فيها حوادث التاريخ .

كما أدرك ابن خلدون أن هناك تأثيرا متبادلا بين الإنسان والطبيعة : فكما أن العوامل الطبيعية لها أثرها الواضح على المظهر العمراني ، كذلك أثر العامل الانساني يبدو واضحا خاصة حينما يحرز الإنسان نوعا من التقدم التكنولوجي ويصبح هو المتحكم في الطبيعة ، والمسيطر عليها .

ويحدثنا ابن خلدون في مدمته عن أثر المناخ في أمزجة الناس وطرق معيشتهم وطريقة سلوكهم . فهو يرى أن درجة الحرارة في الأقليم تؤثر في كثافة السكان ، ويؤيد تاريخ الحضارة ما ذهب إليه ابن خلدون من حيث وجود علاقة وثيقة بين درجة الحرارة ودرجة العمران . فالحضارات العربية كحضارات مصر وبابل وفارس واليونان والرومان نشأت في الأقاليم المعتدلة . وفي هذا الصدد يقول ابن خلدون :

« وانفراط الحر يفعل في الهواء تجفيفا ويبسا يمنع من التكوين . . . التكوين لا يكون الا بالرطوبة . . . ثم اذا مال رأس السرطان عن سمتة الرؤوس . . . نزلت الشمس عن المسامته ، فيصير الحر الى الاعتدال . . . فيكون للتكوين . . . ويزيد على التدرج الى أن يفرط البرد في شدة . . . فينقص التكوين ويفسد . . . ولذلك كان العمران في الاقليم الأول قليلا ، وفي الثاني متوسطا لاعتدال الحر ، وفي الثالث كثيرا لنقصان الحر (٢٧)

كما يقول ابن خلدون في المقدمة تحت عنوان (أثر الهواء في أخلاق البشر) .

« اذا كان الهواء ساخنا فانه يبعث على النشوة ، ويكون السكان أسرع استجابة لدواعي الفرح والسرور وأكثر انبساطا . . . أما سكان التلول الباردة فترى أهلها مطرقين اطراق الحزن ، ويفرطون في نظر العواقب . . . (٢٨) »

وتوضح العبارة السابقة أثر المناخ في مزاج الناس أولا وفي سلوكهم ثانيا ، فسكان المناطق الحارة أو الأميل الى الحرارة يميلون الى الدعابة

(٢٧) المقدمة الثانية من الكتاب الاول لابن خلدون .

(٢٨) المقدمة الثالثة .

والمرح يستخفهم الطرب وتفيض مشاعرهم واحساساتهم في حديثهم وفي طريقة تعبيرهم . أما سكان المناطق الباردة فانهم متحفزون لا يظهرون مشاعرهم بسهولة . كما انهم نظرا لقسوة ظروفهم المناخية يتميزون بالتدبر والتدبير في الأمور المعيشية .

التخطيط الاقليمي ونشأة المدن :

وبعد أن تكلم ابن خلدون عن أثر المناخ على الأفراد ، تحدث عن نقطة تعتبر من الموضوعات الهامة في علم الاجتماع الحضري اليوم الا وهي « التخطيط الاقليمي » ، فقد اشار ابن خلدون الى القواعد التي يجب أن تراعى في التخطيط للمدن ، ويقول في هذا الصدد :

● لما كان بناء المدن « للقرار والمأوى وجب أن يراعى فيه دفع المضار بالحماية من طوارقها وجلب المنافع وتسهيل المرفق لها . »

ومن العبارة السابقة نرى أن ابن خلدون كان يرى ضرورة توافر المرافق العامة داخل المدينة لتيسر أمر المعيشة بها . كذلك يجب توافر الأمن سواء داخلها أو في الطرق المؤدية اليها .

كما يجب أن يراعى في بناء المدن « طيب الهواء للسلامة من الأمراض فان الهواء اذا كان راكدا أو مجاورا للمياه الفاسدة أو مناطق متعفنة أو مروج خبيثة أسرع اليه العفن من مجاورتها ، فأسرع المرض للحيوان الكائن فيه لا محالة . »

ومما يراعى في البلاد الساحلية التي في البحر أن تكون في . جبل أو أن تكون بين أمة من الأمم موفرة - العدد تكون صريخا للمدينة متى طرقتها طارق من العدو

ومن الملاحظ أن كل ما ذكره ابن خلدون يعتبر أسسا في العمران يضعه المخططون والمهندسون في اعتبارهم عند تخطيط المدن .

ولم يقف ابن خلدون عند هذا الحد من تعريفنا بالمبادئ الأولية لقواعد اختيار الموقع بالنسبة للمدن . بل له ملاحظات عن البناء وفن العمارة فيقول في هذا الصدد :

ذلك أن الانسان لما جبل عليه من الفكر في عواقب أحواله لابد أن يفكر فيما يدفع عنه الاذى من الحر والبرد .

ويتحدث ابن خلدون في موضع آخر عن ققانون البناء فيقول :
 « والهواء الأعلى والأسفل ومن الانتفاع بظاهر البناء مما يتوقع معه حصول الضرر في الحيضان فيمنع جاره من ذلك الا ما كان له فيه حق ويختلفون أيضا في استحقاق الطرق والمنافذ للمياه الجارية والفضلات السرية في القبوات وربما يدعى بعضهم حبق بعض في حائطه أو عكوه أو قناته لتضايق الجوار . . . »

ومما هو جدير بالذكر ، أن ابن خلدون قد فطن الى نقطة هامة وهي اعتبار القيم الثقافية متغيرا أساسيا من متغيرات النمو الحضري ، ويفسر بذلك قلة عدد المدن والأمصار في شمال أفريقيا بأن أقطارها كانت للبربر منذ آلاف السنين قبل الاسلام ، ولما كان البربر أعرق من البجو ، لذلك كانوا بعيدين عن الأخذ بالوسائل التكنولوجية ، ولا يهتمون ببناء المباني أو سكنى المدن ، ويتمسكون بتقاليدهم التي تفرض عليهم البساطة والبعد عن التائق (٢٩) وبنفس هذا المفهوم يفسر ابن خلدون كيف أن (المباني والمصانع في الدولة الاسلامية قليلة بالنسبة الى قدرتها والى ما كان قبلها من الدول) .

فيقول أن العرب تغلب عليهم حياة البداوة . كما أن الدين كان (٤٠) مانعا من المغالاة في البنين والاسراف فيه « من غير قصد ، وينتقل ابن خلدون الى نقطة هامة تتصل بعلاقة اتساع العمران بازدياد الأعمال وفرض العمل فيقول :

« متى زاد العمران زادت الأعمال . ثم زاد الترف تابعا للكسب وزادت عوائده وحاجاته . . . »

والعبارة السابقة توضح أثر النمو العمراني على الظواهر الأخرى مثل

(٢٩) انظر : السيد محمد بدوي ، المورفولوجيا الاجتماعية وأصولها المنهجية عند

ابن خلدون مقال طبع أعمال مهرجان ابن خلدون ١٩٦٢ .

(٤٠) المرجع نفسه .

قيام صناعات جديدة وتعقد الأعمال والأنشطة التي تستلزم التخصص.
وتقسيم العمل •

الاجتماع التربوى عند ابن خلدون :

لقد أسهم ابن خلدون اسهاما علميا فى مجال علم الاجتماع التربوى ونظر الى العلم والتعليم من وجهة نظر واقعية ، لأنه لم يعتبر العلم والتعليم نشاطا فكريا تأمليا مجردا بعيدا عن نواحي النفع فى الحياة ، بل اعتبر العلم والتعليم صنعة من الصنائع ووسيلة لاكتساب الرزق بجانب كونها نتائج حتمية لنشاط العقل البشرى •

وهنا يختلف ابن خلدون اختلافا كبيرا عن سبقه من فلاسفة اليونان . والمسلمين الذين يرون أن العلم والتعليم لا يجب أن يكون لقصد الكسب . والرزق وإنما يكون لتحصيل المعرفة •

وقد شرح ابن خلدون أثر الحضارة فى العلوم والمعارف ، فقد اعتبر العلم والتعليم ظاهرة حتمية ناتجة من تكوين المجتمعات وتطورها فى سلم الحضارة • فالعقل البشرى يدفع الانسان الى الاثام بالمعارف الضرورية له فى حياته البسيطة فى الأطوار الأولى لتكوين المجتمعات • ثم تنشأ العلوم بتراكم تلك المعارف على مر الزمن • لان العلم نتيجة لاختلاج الفكر د (٤١) ثم ينشأ التعليم نتيجة لرغبة الانسان فى الاثام به • ومن هنا نجد أنه كلما تقدم المجتمع فى طريق الحضارة تقدمت معه العلوم ، وارتقت أساليب التعليم •

وأهم ما يميز آراء ابن خلدون فى التربية والتعليم اعتداله فى التفكير ، فلم يتمادى فى الاتجاه بالتربية نحو الدين مع اهمال القيم الدنيوية ، بل انه كان متزنا فى تفكيره فى هذه الناحية فقد رأى أن تعليم العوم الدينية ضرورى لأنها تساعد الفرد على أن يحيا حياة معصومة من الأخطاء ولأن الدين منبع الشرع والقوانين ، لكنه رأى أيضا أن للعلوم الدنيوية أهمية لا تقل عن أهمية العلوم الدينية ، لأنها لازمة للفرد لى يحيا حياة طيبة ولكى .

ينهض بمجتمعه فيزداد المجتمع رقياً وحضارة (٤٢) .

وقد عاب ابن خلدون على بعض الدارسين من اهتمامهم بالدراسات النظرية واغفالهم الدراسات التطبيقية ، وقد ساوى ابن خلدون - بين الدراسة النظرية والدراسة التطبيقية من حيث القيمة والضرورة للمجتمع . وهذا ما تؤكد دراستنا وبحوثنا المعاصرة من ضرورة التركيز على الدراسة النظرية والتطبيقية معا .

هذا ويؤكد ابن خلدون ضرورة الاهتمام بتعليم الصناعات العملية وهو ما نطلق عليه اليوم « التعليم المهني » ، فقد فطن ابن خلدون الى أهمية وضرورة هذا النوع من التعليم . وهذا ما نلاحظه اليوم في سياستنا التعليمية من ضرورة التوسع في التعليم المهني نظرا لحاجة الدولة لهذا النوع من التعليم .

واهتم ابن خلدون بتعليم مبادئ اللغة العربية وجعلها أساسا لجميع الدراسات ، حتى يتمكن المتعلم من فهم ما يقرأ ، ومن التعبير بدقة عما يفكر فيه لأنه يرى أن اللغة هي أداة الفكر ، وبدونها وبدون إتقانها تصعب عملية الاتصال الفكري بين المعلم والمتعلم .

ويشير ابن خلدون الى أن عملية التعليم لا تتم بنجاح الا بعد دراسة طبيعة العقل البشري ، والوقوف على تطوره من الحداثة للنضوج . ويرى أن الغرض من التعليم ليس الحفظ بل الفهم والقدرة على المناقشة ولم يقتصر اسهام ابن خلدون في شئون التربية والتعليم على هذا القدر بل أنه قدم عددا من النصائح التربوية للمعلم :

أولا : حدد الخطوات التي ينبغي أن تمر بها طريقة التدريس وهي :

١ - يعطى التلميذ أولا المعلومات البسيطة ، مع مراعاة أن تكون هذه المعلومات مناسبة للمستوى العقلي للتلميذ حتى لا تكون فوق قدرته على الإدراك . وهكذا يصل التلميذ الى أول مستوى لعملية التعلم وأبسطه - كما

(٤٢) أنظر : فتحة سليمان ، الاتجاهات التربوية في مقدمة ابن خلدون ، أعمال

مهرجان ابن خلدون ، مرجع سابق .

يقول ابن خلدون « عندئذ يحصل له ملكة في ذلك العلم الا انها جزئية وصعيفة » (٤٣) .

٢ - في الخطوة الثانية يقدم المدرس للتلميذ نفس المعلومات ولكن على مستوى أعلى من المستوى الذي قدمه في الخطوة الأولى ، وهكذا يصل بالمتعلم الى مستوى أعلى من الادراك أو - كما يقول ابن خلدون - « فتجود ملكته » .

٣ - يعود المدرس مرة ثالثة لتدريس الموضوع دراسة تفصيلية شاملة متعمقا في نواحيه ، وهكذا تتم عملية التعليم عن طريقة الانتقال من البسيط الى المعقد بالتدرج ، الا أن فكرة التدرج في التدريس من البسيط للمركب قد نقدها الجشطالطيون فيما بعد (٤٤) .

ثانيا - وبعد أو أوضح ابن خلدون المراحل التي ينبغي أن تمر بها بطريقة التدريس ، يقدم عددا من النصائح للمعلم وهذا يدل على مبلغ اهتمامه بالنشئ ومن هذه النصائح :

١ - يجب على المعلم أن يستعين في شرحه بالأمثلة الحسية لانها تقرب المعرفة الى عقل المتعلم ، ولا شك أن ما دعا اليه ابن خلدون نحن نحرمه عليه الآن من ضرورة استعمال الوسائل السمعية والبصرية في عملية التدريس .

٢ - ينصح ابن خلدون ان لا تطول الفترة بين الدرس والآخر ، لأن هذا يعتبر عاملا معوقا لعملية التعليم ، وذلك لتدخل عامل النسيان الذي يتسبب من الانقطاع عن العلم فترة ، ويقول في هذا الصدد : « ينبغي الا تطول على المتعلم في الفن الواحد بتفريق المجالس وتقطيع ما بينها لأنه ذريعة للى النسيان وانقطاع مسائل الفن بعضها من بعض فيعسر حصول الملكة بتفريقها » .

٣ - وينصح المعلمين بحسن معاملة النشئ وخاصة الصغار ، أي ينبغي أن يترفق المعلم بالمتعلم ويعامله برفق مع الحزم في المناسبات وهكذا نجد ابن خلدون على دراية بسلوكية الطفل واثار المعاملة على تكوينه الخلقى .

(٤٣) المقدمة ، ص ٣٦٤ .

(٤٣) انظر : فتحة سليمان ، الانجازات التربوية في مقدمة ابن خلدون ، مرجع

مسابق .

الفكر الاقتصادي عند ابن خلدون :

يظهر الفكر الاقتصادي عند ابن خلدون في أنه يفسر التطور الاجتماعي على أساس اقتصادي ، فهو يرى أن المجتمع يمر بمراحل متعاقبة تتدرج من البساطة إلى التعقيد من ناحية البنية والتركيب وهذا التدرج في نفس الوقت يقابل تطور المجتمعات في طريقة استغلال موارد البيئة الطبيعية ، وطرق المعيشة الاجتماعية ، فالمرحلة الأولى يسميها حالة البداوة ويقصد بها المجتمعات غير المتحضرة ، وانتقال المجتمعات من طور البداوة إلى طور الحضارة مقترن بانتقالها من النشاط الاقتصادي الزراعي إلى النشاط الصناعي .

ويعتبر ابن خلدون بهذه الآراء أنه تقدم بما يزيد على ثلاثمائة عام على الاقتصادي الألماني « فريدريك ليست » الذي قسم المجتمعات وتطورها إلى عدة مراحل تبعا لطبيعة النشاط الاقتصادي السائد فيها .

ويشير ابن خلدون في مقدمته إلى نمط العلاقات الاجتماعية الذي يسود كل مرحلة من المراحل التي يمر بها المجتمع ، فالبدو أقرب إلى الشجاعة والتضامن من العصبية والأخلاق الحميدة ، والحضر أقرب إلى الرغامية والفنور في العلاقات والارتباط النفعي . وقد ظهر نفس هذا المنهوم عند العلامة «تونييز» فيما بعد تحت مصطلحات *Gemeinschaft* ويقصد بها علاقات التماسك العاطفي والتضامن الآلي ، والـ *Gesellschaft* ويقصد به ضعف الترابط والعلاقات السطحية .

وقد خصص ابن خلدون تقسما كبيرا في مقدمته لدراسة الظواهر الاقتصادية . بل أنه أشار إلى كثير من المفاهيم الاقتصادية التي نسبت بعد مئات السنين إلى غيره من الاقتصاديين المحدثين ، وخير مثال على ذلك تناوله موضوع تقسيم العمل ، وهو نفس الموضوع الذي تناوله من بعده أميل دوركايم وكان يشكل موضوع رسالته للدكتوراه ، فقد سبقه ابن خلدون بما يقرب من ستة قرون بالحديث عنه وجعل تقسيم العمل أساسا للتجمع الإنساني لأن الإنسان لا يستطيع أن يفي بكل حاجاته ومتطلباته بمفرده ، بل لابد له لتحقيق ذلك من الاجتماع بغيره من أفراد البشر ، الذين يقوم كل واحد منهم بعمل حتى يتمكن من المحافظة على حياته وبقاء نوعه

وقد جعل ابن خلدون « العمل » أساس قيمة الأشياء ، وبهذا المعنى يقترب من النظريات الاشتراكية ، ويعتبر سابقا عليها في إبراز أهمية عنصر العمل ، ودوره من تحديد قيمة السلع والمنتجات ، وفي ذلك يقول :

« لا بد من الاعمال الإنسانية في كل مكسوب وممول ، لأنه إن كان عملا بنفسه مثل الصنائع فظاهر . وإن كان مقتنى من الحيوان والنبات والمعدن فلا بد فيه من العمل الإنساني كما نراه ، والا لم يحصل ولم يقع به انتفاع » (٤٥)

وقد كان ابن خلدون من أنصار الانفتاح الاقتصادي وترك الاقتصاد حرا ، وقد ظهرت هذه الفلسفة فيما بعد عند الفيزيوقراطيون وهم أصحاب شعار « اتركه يعمل اتركه يمر » أي أنهم يؤمنون بالحرية التجارية ، وقد جاء في المقدمة ما نصه « أعلم أن الدولة إذا ضاقت حياتها بما قدمناه من الترف وكثرة العوائد والنفقات . . واحتاجت إلى مزيد المال ، فتارة توضع المكوس (أي الضرائب) على بيعات الرعايا وأسواتهم . . . ويحبسون ذلك من أدرا الجبان وتكثر الفوائد ، وهو غلط عظيم وإدخال الضرر على الرعايا من وجوه متعددة (٤٦) » .

وتنطوي دراسات ابن خلدون الاقتصادية على كثير من الأسس والمفاهيم التي تتضمنها القوانين الاقتصادية المعروفة بقوانين العرض والطلب والتي تعالج مستوى أسعار الحاجات وفقا للمطلوب منها والعروض في السوق التجارية المتبادلة .

انسهام ابن خلدون في الفكر السياسي :

لقد اهتم ابن خلدون بشرح الناحية السياسية في المجتمع ، وركز بصفة خاصة على الدولة ، فأوضح الأسباب التي تؤدي إلى قيامها ، وحدد الصفات التي تنقسم بها وكذلك المراحل النظرية التي تمر بها .

(٤٥) انظر : محمد خلمى مراد ، أبو الاقتصاد ابن خلدون ، ضمن أعمال مهرجان ابن خلدون ، مرجع سابق .
(٤٦) المقدمة ، ص ٢٦٦ .

أسباب قيام الدولة :

يرى ابن خلدون أن الدولة ظاهرة ضرورية للمجتمع وقيامها نتيجة للصراع الذي يحدث بين الأفراد على مسرح الحياة العامة في المجتمع ، بمعنى أن الصراع الطبيعي بين قوى الخير والشر وبين النزعات الانسانية والحيوانية عند البشر ، هو الذي يجعل الدولة أمرا محتوما تقود اليه مواهب الانسان الفكرية (وهذا يذكرنا بفكر هيجل الذي يعطى قيام الدولة لفرض التعاون بين الأفراد) .

وعرض لنا ابن خلدون عملية نشوء الدولة ، فهو يرى أن مرحلة التعاون البدائي التي تسود بين الأفراد من أجل الحصول على القوت والدفاع عن الحياة ، سرعان ما يعقباها مرحلة الصراع والتنافس في المجتمع العام ، مما يستلزم التحول الى مرحلة ثالثة تتمثل في فرض بعض القيود لسيادة التعاون بين افراد المجتمع مرة أخرى ، والدولة هي التي تستطيع تحقيق التوازن لدخل المجتمع ، وتعمل على دوام استمراره واستقراره .

ويغلب على الدولة حب السيطرة والطغيان في بادئ الأمر ، ولكن هذه الحالة لا تستمر طويلا فان تطور المجتمع يتطلب فرض مجموعة منظمة من القوانين السياسية التي تنظم العلاقة بين الحاكم والمحكومين ، وتفرض هذه القوانين من القيود والالتزامات ما يكفل استقرار الحياة الاجتماعية .

خصائص الدولة :

١ - يقرر ابن خلدون أن أهم خاصية تتميز بها الدولة دون سائر النظم الاجتماعية الأخرى هي القهر والغلب والاكراه ، ولكن الاكراه لتحقيق المصلحة العامة ، فالدولة عن طريق ذلك تحقق السيادة المتمثلة في الداخل والخارج . يفرض ارادتها على كل من يعيش في كنفها من الأفراد والهيئات ودفع الأجنبي ومنعه من أن يفرض ارادته عليها من الخارج .

٢ - الخاصية الاجتماعية للدولة : يؤكد ابن خلدون الصفة الاجتماعية للدولة ، وانها ضرورة طبيعية للبشر ، وينفى ربطها بالبنوة ، كما ذهب بعض مفكرى المسلمين عندما أرادوا أن ينسبوا السلطة الى مبدأ الهى ، ويقولون : " وفي هذا يقول :

وتزيد الفلاسفة على هذا البرهان حيث يحاولون اثبات البنوء بالدليل العقلى وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه وهذه القضية للحكام غير برهانية كما تراه ، اذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك ، بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التى يقتد ربها على قدرهم وحملهم على جادته (٤٧) .

ويثبت ابن خلدون مدى التلازم بين الدولة والمجتمع عن طريق تشبيه الصلة بينهما بالصلة بين الصورة والمادة (وهو تشبيه استعاره من فلسفة أرسطو) ولعل هذا التصوير الميتافيزيقى هو أقوم تصوير استعاره ابن خلدون من العلوم اليونانية لتصوير التلازم بين الدولة والمجتمع ، فالمجتمع لا شكل له بدون الدولة ، اذا هى التى تعطيه شكله (٤٨) .

٣ - أما الخاصية الثالثة للدولة ، فقد وصفها ابن خلدون بأنها كائن حتى يولد ويحيا ويموت له بداية وله نهاية ويخضع لعوامل النمو والفناء ، بل الأكثر من ذلك فقد حدد ابن خلدون عمرا للدولة بمائة وعشرين سنة لان المجتمع فى نظره يمر بثلاث مراحل وكل مرحلة فى نظره جيلا . والجيل لا يعدو أربعين سنة ، وفى ضوء هذا التقدير تعمر الدولة مائة وعشرين سنة .

ويعرض ابن خلدون لاختلاق الافراد فى كل جيل من هذه الاجيال ففى الجيل الأول يكون الافراد على خلق البداوة ، ولا تزال العصبية محفوظة فيهم ، وفى الجيل الثانى تتحول حالتهم الى الترف وتنكسر شوكة العصبية ، أما الجيل الثالث يصل فيه الافراد الى غاية الترف وتنتهى العصبية وتصبح الدولة على وشك الانهيار والفناء .

ويلخص ابن خلدون عناصر قوة الدولة فى ثلاثة :

العنصر المادى ، العنصر الأخلاقى ، العصبية .

فوجود العصبية تصبح الدولة قائمة على أساس من الجماعة المتلاحمة

(٤٧) المقدمة ، ص ٣١ .

(٤٨) انظر : محمد عبد المعز نمر ، فلسفة السياسة عند ابن خلدون ، ضمن أعمال

مهرجان ابن خلدون ، مرجع سابق .

التماسكة التي تسود فيها روح التعاطف والحمية المتبادلة ويرى ابن خلدون ان مراعاة الأخلاق في سياسة الدولة تكسبها قوة ، بل هي عنصر اساسي من عناصر قوة الدولة . ويبدو أن ابن خلدون متأثرا في ذلك بالمثل الاسلامية في الحكم، وكذلك يعتبر المال قوام الدولة ويوفر لها ما تحتاج اليه .

وقد درس ابن خلدون ذلك العالم المسلم ، ظاهرة الخلافة الاسلامية وهي أبرز الظواهر السياسية التي ظهرت على مسرح الحياة الاجتماعية الاسلامية وأبان شروط الخلافة وتطورها وتطور وظائفها السياسية والدينية .

منهج البحث عند ابن خلدون

لم يخصص ابن خلدون في مقدمته فصلا خاصا للكلام عن منهجه في الدراسة الاجتماعية ، ولكن استخلص الباحثون منهجه من أقواله ومن طريقة عرضه للمسائل الاجتماعية .

وغنى عن البيان أن ابن خلدون لم يرض عن كتابات من سبقه من المؤرخين ، وأراد تخليص التاريخ من الأخطاء نتيجه لفساد الطرق التي اتبعها المؤرخون في كتاباتهم وقد لخص ابن خلدون الأسباب التي أدت بهم الى هذه الأخطاء في العوامل الآتية :

أولا : الاقتصار في الأخبار على مجرد النقل ، لان الاعتماد على النقل وعدم النظر في اصول الظواهر ، لابد وأن يؤدي بالباحث الى أن يحيد على حادة الصواب .

ثانيا : التشيع للاراء والمذاهب وفي هذا يقول ابن خلدون ما نصه :
 « أن النفس اذا كانت على حال الاعتدال في تقبول الخير اعطته حقه من التمحيص والنظر حتى يتبين صفة من كذبه . ولكن اذا خامرها تشيع لرأى أو نحله فان هذا التشيع يجرد الباحث من حريته ويجعله أسيرا لهذا الرأي . »

ثالثا : الثقة بالناقلين وتصديق الباحث لما يروييه ثقاء المؤرخين فيجب على الباحث الا يركن الى هذه الثقة بل ينبغي عليه أن يتحقق من صفة ومنطقية أقواله .

رابعاً : الذهول عن المقاصد ، فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع ، وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه . (٤٩) فكثير من المؤرخين يجهلون الغاية مما يسمعون من الناس ويذهبون في حدود الروايات مذهب شتى من الظن والحدس والتخمين ويعفلون الغاية المنشودة من قصص الحوادث أو سور الروايات فيقعون في الكذب لا محالة . (٥٠)

خامساً : ومن الأخطاء التي أشار إليها ابن خلدون تقرب العلماء والمؤرخين من أصحاب المراتب العالية والسلطان بالتقاء والمديح ، فقد أدى هذا التقرب إلى الأخطاء وذلك في سبيل حصولهم على الجاه ، ولذلك جاءت بحوثهم غير معبرة عن الحقيقة (٥١) .

ساساً : يرى ابن خلدون أن من الأخطاء الفاحشة جهل المؤرخين بطبائع العمران وأحواله إذ المحك الأساسي لمعرفة حقيقة الحوادث ولذلك :

« ان صاحب هذا الفن (التاريخ) يحتاج إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنمل والمذاهب وسائر الأحوال والاحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب ... »

هذه هي أهم الأخطاء التي لحقها ابن خلدون والتي أدت بالمؤرخين إلى الزلل .

وقد تمكن الدارسون والباحثون لمقدمة ابن خلدون في أن يستخلصوا قواعد وأسس منهجه في البحث وهي تتمثل في القواعد العامة أي القواعد التي يجب أن يلتزم بها الباحث في دراسته للظواهر الاجتماعية ، والقواعد الخاصة وهي التي أخذ بها ابن خلدون وراعاها في دراساته . وتشير إلى هذه القواعد العامة منها والخاصة .

(٤٩) المقدمة ، ص ٣٥ .

(٥٠) انظر : مصطفى الخشاب ، تاريخ الفكر الاجتماعي ، ص ١٤٨ .

(٥١) المرجع السابق ، ص ١٤٨ .

قواعد النهج العامة في مقدمة ابن خلدون :

أولاً : الأمام بمختلف جوانب المعرفة :

لا شك أن الأمام بمختلف جوانب المعرفة قاعدة أساسية للبحث العلمي في أي فرع من فروع الدراسات وهذا لا يتعارض مع التخصص في العلوم فمثلاً الدارس لظاهرة اجتماعية يستلزم منه أن يلم ببعض الدراسات الاقتصادية والسياسية والقانونية لأن هذا ييسر له دراسة الظاهرة موضوع البحث فظروا للتداخل الكبير الموجود بين الظواهر والتأثير المتبادل بينها . ويقول ابن خلدون أن الباحث المؤرخ « محتاج إلى مأخذ متعددة ، ومعارف متنوعة ، وحسن نظر وثبوت ، يفيضان بصاحبهما إلى الحق ، وينكبان به عن المذلات والمغالط » ، (٥٢) .

ثانياً : معرفة طبائع العمران :

يرى ابن خلدون أن على الدارس أن يقف على طبائع العمران ، يقصد بذلك أن الباحث حين يدرس مجتمعا من المجتمعات فيجب عليه أن يدرس بناءه الاجتماعي وعادات الأفراد والثقافة السائدة في هذا المجتمع ، فكل هذه الأمور تمكن الباحث من الدراسة العلمية للواقعية ، ويرى ابن خلدون أن المجتمعات تختلف بعضها عن بعض وفي هذا يقول :

« أن كل حادث من الحوادث ، ذاتا كان أو فعلا ، لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته ، وفيما يعرض له من أحواله » (٥٢) فالمدينة ، والمجتمع ، والبادية ، والدولة ، والفرد ، والعائلة ، وكل أولئك ذوات لها طبائع تخصها من حيث البيئة والوظيفة ، ومن حيث ما يطرا عليها من تغير (٥٤) .

ويرى كذلك أن من طبائع العمران التغير الذي تخضع له المجتمعات . ويذكر ابن خلدون ما نصه : « تبدل الأحوال في الأمم والاجيال ، تبدل الأعصار ومرور الأيام أن أحوال العالم والأمم . وعولئهم ونحلهم

(٥٢) المقدمة . ص ٠٠

(٥٣) انظر : حسن الساعاتي ، علم الاجتماع الخلدوني ، دار النهضة العربية ،

بيروت ، ١٩٧٢ .

(٥٤) المقدمة ٢٢٠

لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر ، انما هو اختلاف على الأيام والأزمته ، وانتقال من حال الى حال ، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات ، فكذلك يقع في الاقطار والازمة والدولة . . . ؟

ثالثا : الموضوعية :

قد عني ابن خلدون بضرورة توافر الموضوعية في دراسة الظواهر الاجتماعية ، لأن الدراسة العلمية السليمة تستلزم الدراسة الحيادية والبحث والتمحيص في المعلومات قبل اصدار تعميمات ، ودراسة الظواهر موضوع الدراسة دراسة تحليلية للوقوف على أسبابها وعلاها ، وفي ذلك يقول ، « ولما كان الكذب متطرفا للخبر بطبيعته . وله أسباب تقتضيه ، فمنها التشيعات للآراء والمذاهب ، فان النفس اذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر ، أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تقبين صديقه من كذبه ، .

وواضح مما سبق ان ابن خلدون قد نبه الباحث بعدم التحيز لأرائه الشخصية أو آراء معينة عند دراسة الظاهرة الاجتماعية ، ويجب على الباحث ان يكون حذرا عند اصدار القوانين التعميمية اذ يجب ان يقوم - قبل اصدار هذه القوانين - بدراسة شاملة لجميع جوانب الظاهرة موضوع البحث .

وبجانب هذه القواعد التي يجب ان يلتزم بها أي باحث ، وضع العلامة ابن خلدون قواعد منهجية التزم هو بها ، ويرى ان الباحث في ميدان علم العمران يجب ان يلتزم بها أيضا ومنها :

● ضرورة الاعتماد على الملاحظة المباشرة ، لأن ابن خلدون ، كان يعارض الأسمية المنطقية ويرى أنها لا تتفق مع طبائع الأشياء المحسوسة ، كذلك يرى أن الاقتصاد على استخدام قوانين المنطق لا يؤدي بنا الى المعرفة الصحيحة .

أما الوسيلة السليمة في البحث فهي الاعتماد على الملاحظة المباشرة التي تتم بطريقة علمية ونقدية في ضوء التجربة الشخصية والتجربة الانسانية بالنسبة للظاهرة المدروسة .

ومما سبق نرى ان ابن خلدون وكان حسي انزعة ، يؤمن بما تؤدي اليه

ملاحظته وتجاربه التي استفادها من أسفاره ومن الظروف والمحن التي مر بها .

● يجب استخدام منطق التعليل : يرى ابن خلدون أنه ينبغي أن يعمل الباحث على إظهار ما بين الظواهر والحوادث من اقتران سببي ، لأن الظواهر والحوادث يرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالمطلول . فالوقائع المتشابهة لا بد وأن عن تنشأ عن ظروف متشابهة ، وعلى أساس هذا المفهوم يرى ابن خلدون أن في ظروف الحضارة المتشابهة تحدث وقائع متشابهة ، ومعنى ذلك أن الأنظمة الاجتماعية تتماثل متى كانت المستويات الثقافية متوحدة أو متماثلة ، ويرى ابن خلدون أن في ضوء هذه القاعدة العامة يمكن أن يحدث التنبؤ بما سيحدث في المستقبل .

● يجب على الباحث الاعتماد على منهج المقارنة ، فقد أدرك ابن خلدون قيمة هذه الدراسة عندما قام بأسفاره ، وأدرك مدى تباين المجتمعات وتشابهها وأرجع هذه العوامل إلى أثر البيئة والعوامل الجغرافية ولذلك فراه يعرض بأسهاب أثر الاقليم والطقس وأحوال المعيشة في أخلاقيات الشعوب وطباعهم وأحوالهم الاقتصادية ومدى تأثير الظواهر السياسية بهذه العوامل وكذلك يتكلم ابن خلدون عن تباين المجتمعات في العادات والتقاليد والنظم الاجتماعية وما إليها . وقد بلغ اهتمام ابن خلدون بالمنهج المقارن ، أنه عقد فصلا درس فيه دراسة علمية وصفية تحليلية عوامل التباين في المجتمعات .

● يحرص ابن خلدون على دراسة الظاهرة العمرانية في حالتها استقرارها وتطورها ، أي أنه فطن إلى أهمية الدراسة الديناميكية (التطورية) إلى جانب عنايته بدراسة الظواهر من الناحية الاستاتيكية أي على الحالة التي هي عليها في مكان وزمان معينين . فقد عنى ابن خلدون في دراسته لكل طائفة من طوائف النظم العمرانية بأن يمزج بين هاتين الناحيتين . فكان يدرس عناصر الظاهرة وأجزائها ووظائفها ، ويدرس في الوقت نفسه تطورها والقوانين التي تخضع لها في هذا التطور .

● لم يضع ابن خلدون تعريفا محددا للظاهرة الاجتماعية ، لكنه أشار الى خصائصها ومنها :

– نسبية الظاهرة العمرانية ، ولذلك فانه ينصح الباحثين بمراعاة هذه القاعدة اذ يقول « ... ولذا يحتاج صائب هذا الفن الى العلم بقواعد السياسة ، وطبائع الموجودات ، واختلاف الأسم والبقاع في السير والأخلاق. والعوائد والفحل والمذاهب وسائر الأحوال » (٥٤)

– تفسير الظاهرة العمرانية بظاهرة عمرانية أخرى – وقد نادى دور كايم بنفس هذا المفهوم الذى أشار اليه ابن خلدون بعد مضي ما يقرب من خمسة قرون من ظهور مقدمة ابن خلدون – فمثلا نجد ابن خلدون يعلل تطور العادات والعرف بتبدل وتطور العاملين الاقتصادى والسياسى فيقول « أن الأجيال فى أحوالهم ، انما هو باختلاف غلتهم من المعاش ، وفى مكان آخر يقول « والسبب الشائع فى تبدل الأحوال والعوائد أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه » .

– جبرية الظاهرة الاجتماعية : ان ابن خلدون قد سبق علماء الاجتماع المحدثين الذين تحدثوا عن جبرية والزامية الظاهرة الاجتماعية وما يترتب على مخالفتها او الخروج عليها من عقوبة اجتماعية وفى ذلك يقول : « وللعوائد منزلة طبيعية أخرى ، فان أدراك مثلا أبا واكثر اهل بيته يلبسون الحرير والديباج ، ويتحلون بالذهب فى السلاح والمراكب ، ويحتجبون عن الناس فى المجالس والصلوات ، فلا يمكنه مخالفة سلفه فى ذلك الخسونة فى اللباس والزى والاختلاط بالناس . اذ العوائد حينئذ تمنعه وتقبح عليه مرتكبه ، ولو فعله لرمى بالجنون والوسواس فى الخروج عن العوائد دفعه ، وخشى عليه عائدته ذلك ، وعاقبته فى سلطانه » (٥٥) .

مما سبق ، يتأكد لنا ان ابن خلدون قد أدرك الكثير من القواعد المنهجية السليمة التى يلتزم بها الباحثون فى وقتنا هذا عند اجراء بحوثهم . ويعتبر هذا خير برهان على عظمة هذا الفكر العربى الأصل .

نقد آراء ابن خلدون :

كانت نظريات ابن خلدون هدفا لانتقادات من جانب علماء الغرب :
 أولا : أدعوا أن ابن خلدون طبق قوانين البيولوجيا على الظواهر الاجتماعية من حيث البشوء والارتقاء والفناء (قانون الاطوار الثلاثة بالنسبة للدولة) . ولكن المعنى الحقيقي لوجهة نظر ابن خلدون يكمن في نظريته الى أن المجتمع يحمل في طياته عوامل محمه فهو ينشأ بدويا غايته تأمين ما هو ضروري للحياة ، ولكنه لا يلبث أن ينتقل الى أعلى بفعل ما ينشأ فيه من ميل دائم الى التحسن وانتقاله هذا يولد تنقصات جديدة تؤدي بالنهاية الى انحلال المجتمع وسقوطه .

ثانيا : ذهبوا الى ان ابن خلدون قد غالى في نظريته الى (العصبية) وأثرها في تكوين الدول وانحلالها ، ويقصد ابن خلدون بمصطلح (العصبية) أنه شعور التضامن الناشئ على أساس الرابطة الاجتماعية التي تدعم أي كيان سياسي ، وهي وسيلة التماسك الاجتماعي الذي يربط بين تقاليد الناس وعاداتهم وبين المحيط الذي يعيشون فيه ، وطبقا لهذا المفهوم فان أي مجتمع أو دولة يحتاج الى عصبية لاستمرار وجوده . ولكن يجب أن ننبه الاذهان الى أنه اذا كان ابن خلدون قد غالى في نظريته الى العصبية ، فهو يعكس الواقع الاجتماعي الذي كان سائدا في عصره حيث اشتد الصراع بين النماذج الثقافية القائمة على حالة البداوة ، والنماذج الثقافية الحضارية الزاحفة اليها ، والتصادم بين خصال البداوة وخصال الحضارة .

ثالثا : كثير من القوانين العامة التي انتهى اليها ابن خلدون لا يكاد يصدق الا على الأمم التي لاحظها ، ومن هنا تعرض ابن خلدون الى نقد من جانب كثير من العلماء فهو يستقرىء الظواهر الا عند أمم معينة وفي عصور معينة . وانتهى من هذا الاستقراء الناقص الى قوانين عامة ظن انها تصدق في كل مجتمع وفي كل زمان .

وانى أرى أن هذه الانتقادات الجزئية لا تساوى شيئا يذكر بجانب الاسهامات للعظيمة التي قدمها ابن خلدون للفكر الاجتماعي الاسلامي بخاصة والانسانى بعامة ، ولا يسعنا الا أن نقرر أن ابن خلدون هو أول مفكر انشأ عام الاجتماع .

البَابُ الخَامِسُن

الاتجاهات الفكرية الاسلامية المعاصرة

١ - الاتجاه التجديدي الملتزم

٢ - الاتجاه التجديدي المتطرف

الاتجاهات الفكرية الإسلامية المعاصرة

لقد أصبح موضوع الدين بين النظرية (أى ما يحويه من عقائد) وبين التطبيق موضوع اهتمام ونقاش في الأوقات الحاضرة ، وذلك راجع الى التطور والتغير الذى لحق بالمجتمعات بالاضافة الى نمو درجة التحضر وازدياد المعرفة العلمية والتقدم التكنولوجى الهائل ، كان من شأن كل هذا ان يحدث هزة في التراث الدينى والثقافى للمجتمعات ، مما أدى الى سيادة اتجاه عالمى نحو الرغبة في تجديد المفاهيم الدينية حتى تتلاءم مع التغيرات الاجتماعية التى طرأت على المجتمعات .

ولقد امتدت هذا الاتجاه التجديدى للدين الى العالم الإسلامى والذى يتمثل في حركة احياء الثقافة الإسلامية ، وفتح باب الاجتهاد حتى تتلاءم المفاهيم الدينية مع تغيرات العصر .. وخاصة ان البلاد الإسلامية قد أصيبت بعد الرسول والخلفاء الراشدين ببعد عن النظرية الإسلامية الشرعية وممارستها . وسادها نوع من الحكم الأوتوقراطى ، وفيه ظهرت مجالس الشورى الخاصة التى لجأ أصحابها الى الاجتهاد الفردى ، وعدم الاهتمام بمبدأ الاجماع (١) واستمر تدهور الثقافة الإسلامية حتى جاءت الحرب العالمية الأولى ووصلت الثقافة الإسلامية قمة تدهورها في ظل الحكم العثمانى مما دمج الى ظهور حركة احياء وتجديد الثقافة الدينية .

وقد ظهر في الفكر الإسلامى المعاصر اتجاهين :

١ - الاتجاه التجديدى الملتزم .

٢ - الاتجاه التجديدى المتطرف .

وسوف نستعرض فكر اصحاب الاتجاهين السابقين

أولا - الاتجاه التجديدى الملتزم :

يعتبر جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده من أعلام هذا الاتجاه

للتجديدى الملتزم فى مصر ، وكذلك يعتبر محمد اقبال ومدرسته من اصار
هذا الاتجاه فى باكستان .

ورغم أن اصحاب هذا الاتجاه يجمعهم هدف فكرى أساسى واحد
وهو ضرورة احياء الثقافة الاسلاميه بما يتلاءم مع تغيرات العصر فى اطار
ما تقره الشريعة الاسلاميه ، والدعوة الى تماسك البناء الاسلامى ، ان هناك
اختلافات بين منهج كل منهما الذى اتبعه لتحقيق هذا الهدف وسوف توضح
هذا فيما يلى :

١ - جمال الدين الأفغانى :

يعتبر جمال الدين الأفغانى من اعظم رواد الفكر الاسلامى الحديث
فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، وقد تميز هذا الفكر بالنزعة
للالريكالية ، فقد وقف موقفا نقديا من الاتجاهات التى تعارض العقيدة
والمبادئ الاسلاميه الحقه . وحاول ان يكشف النقاب حول الاتجاهات التى
تعمل على تبعية البد الاسلاميه وكان نشاطه ذو طابع سياسى ، فقد بدأ
نشاطه بالحديث عن الامه اكثر من الحديث عن المسلم ، كما اسهب فى شرح ما
يجب أن تكون عليه صلة الحاكم بالشعب من تبادل المشورة بينهما لا على
أن يكون اولهما سيدا والاخر مسودا (٢) .

ويمكن تفسير هذه النزعة لو نظرنا الى المحيط الثقافى والسياسى
والاجتماعى الذى عاش فيه هذا الفكر .

فقد عاش جمال الدين الأفغانى فى مصر فى الفترة الواقعة بين عام
١٨٧١ الى عام ١٨٧٩ ، وهذه الفترة تعكس بوضوح التدخل البريطانى السافر
فى مصر ، فقد شهد بعثة كيف Cave التى وفدت الى مصر لفحص ماليتها ،
وعايش نظام الرقابة الثنائيه لمرابه مصروفات الحكومه المصريه . كما عاصر
أيضا مناخا ثقافيا واجتماعيا يسوده البدعه ، واختلاف المسلمين الى شيع
واحزاب ، استبداد حكام الولايات ، وسياده نزعة التواكل .

[١] محمد أبهى ، الفكر الاسلامى الحديث ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٥٩ ، ص ٨٥

في هذا المناخ السياسي والاجتماعي والثقافي دعى جمال الدين الى التعجل بحياة ايجابية داخل البلاد الاسلامية ، ودعى الى مكافحة العيوب الداخلية التي نشأت عن اهمال الاسلام ولذلك فقد تميز فكر جمال الدين بالشكل السياسي والذي ظهر في حديثه عن وحدة المسلمين ، وعن الحكومات المسلمة ، الا أن منهجه وطريقته تنادله لهذه الموضوعات كانت تقوم على الاسلام والقرآن ويظهر هذا في قوله :

« لا التمس بقولي هذا - في الدعوة الى الوحدة - أن يكون مالك الأمر في الجميع شخصا واحدا - فان هذا ربما كان عسيرا ، ولكن أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن ، ووجهة وحدتهم الدين » (٣) .

وقد تمثلت راديكالية جمال الدين الأفغانى في ناحيتين :

- أ - في مقاومة التيار المستغرب الذي يقضى على الاسلام .
 - ب - مناصرة الفئة المستضعفة من المسلمين داخل المجتمع الاسلامى .
- وان كانت راديكالية هذا الفكر الاسلامى تبدو في اطار الدعوة الى الأخذ بقرآن الاسلام ، فهو يؤكد على الاقتباس بما عند الغرب من خضارة ، ومدنية ، وعلم ولكن على أساس أن يكون ذلك في تلاؤم مع الاسلام .
- كما اقام نقده لنظم الحكم القائمة في عصره . كحكومة الخديوى في مصر وحكومة شاه ايران ، وحكومة سلطان الاستانة على اسس اسلامية ، تتمثل في ضرورة توفير حرية الشعب وسيادته .

فقد كان لمعاصرة جمال الدين لأوضاع مصر في ظل الاحتلال البريطانى وزياراته للهند ما جعله يقف موقفا مناهضا للاستعمار ، وهذا ما حدى بالكثير الى وصف حركة جمال الدين بالحركة السياسية أكثر منها حركة اجتماعية أو دينية ، ولكن كما أوضحنا ان المنطلق الأساسى لهذه الحركة هو الدعوة الى التمسك بالدين الاسلامى والقرآن والوعى بمساعى الاستعمار الذى يحاول اضعاف الدين في الدول التابعة له .

(٣) محمد مباره ، الاممال الكاملة لجمال الدين الأفغانى ، القاهرة ، ١٩٦٨

ولذلك يمكن أن نحدد منهجه الذي لخصه في عبارته :
 (أرجو أن يكون سلطان جميع المسلمين القرآن ، ووجهة وحدتهم
 الدين) •

ومن هنا نجد أن المنهج الذي أتبعه هذا المفكر الإسلامى في حركته
 الفكرية وأضحى فهو اهتم بالإسلام كله بوجه عام واهتمامه بالإسلام كله
 يعنى اهتمامه بذلك الجانب من الإسلام الذى يدعو المسلمين الى العزة والمحافظة
 على استقلالهم •

أما الوسائل التى اتبعها جمال الدين لى يحقق هدفه يتمثل في :
 ● الاثارة والحماس الدينى وإيقاظ روح التضامن الإسلامى وتبصير
 المسلمين بأن استرجاع قوتهم لا يتحقق الا عن طريق وحدتهم ، وعن طريق
 طرح ما طرأ على الإسلام من عادات غريبة في السلوك •

● ضرورة بعث القرآن ، وبعث تعاليمه بين الأفراد وشرحها على
 وجهها الحقيقى لبيان ما تخبر به من قيم سامية •

● ضرورة الاقتباس من حضارة الغرب والتجديد في علومنا على أن
 يكون اقتباسا ملترا بقيمنا الدينية (٤) •

ولم يقتصر جمال الدين على مقاومة للاستعمار الغربى وانما شمل
 أيضا مقاومته للفكر الإسلامى المعاون له ، وقد ظهر هذا الفكر في الهند عند
 أحمد خان الذى أراد أن يجعل الولاء للاستعمار مشتقا من تعاليم الإسلام ،
 وينشأ جيلا من شباب الهند يعاون الاستعمار بأسم التقدمية في البلاد •

كما ركز جمال الدين على التمايز في الأمة الإسلامية الواحدة بين
 الأغنياء والفقراء ، بين القاهريين والمجهورين • فالأمة عند جمال الدين أمتان
 حكام ومحكومين ، قادة وشعوب ، عليا وسفلة ، وهو عمل على مناصرة الفئة
 المستضعفة في المجتمع (٥) •

(٤) أدب تشارلى : الإسلام والتجديد في مصر ، ترجمة عباس محمود العقاد ، لجنة
 دائرة المعارف الإسلامية . القاهرة •

(٥) حسن حنفي ، السيل الإسلامى ، القاهرة ، ١٩٨١

٢ - محمد عبده

يعتبر محمد عبده علما من أعلام الفكر الاسلامى الحديث وله اسهامات متعددة فى نواحى الفكر المختلفة سواء فى مجال السياسة أو الاجتماع أو الاقتصاد ، كما أنه نهج فى ذلك منهجا متميزا به وهو منهج تربوى لتنشئة الفرد ، وأساس التربية عنده هو الاسلام ، اسلام القرآن الذى يحث على الاعداد الانسانى لهذه الحياة ، وهو الاعداد القائم على الذاتية أو على عدم الفناء الشخصية الفردية (٦) .

ونشير لى اسهامه الفكرى فى مجال السياسة فى اطار منهجه التربوى الذى خطه لنفسه .

اهتم محمد عبده بفكرة المواطنة ، فتناول تحديد الوطن وضرورة شعور المواطن بوطنه ، والصلة الوثيقة بينهما .

وقد ذهب الى ان فى الوطن من موجبات الحب والحرص والغيرة ، وذلك يتمثل فى ثلاث :

- أبه السكن الذى فيه الغذاء ، والوفاء والأهل .
 - أنه مكان الحقوق والواجبات التى هى مدار الحياة السياسية .
 - أنه موضع النسب التى يعلو بها الانسان ويعز أو يستغل .
- وذلك لأن محمد عبده كان يهدف الى تقوية الشعور الوطنى ووعى الأفراد بوطنهم .

كما تناول ايضا موضوع الديمقراطية السياسية ، وكانت تتمثل عنده فى نظام الشورى فى الحكم . ودعى الى ضرورة تمسك الحاكم والمحكوم به ، وأخذ يستشهد بما كان سائدا فى عهد عمر بن الخطاب من أسس صور الديمقراطية السياسية وقد ذهب فى قوله :

« أن الشورى لا تنجح الا بين من كان لهم رأى عام يجمعهم فى دائرة واحدة كأن يكونوا جميعا طالبين تعزيز مصالح بلادهم غيظلبونها من وجودها

(٦) محمد البهى ، الفكر الاسلامى الحديث ، مرجع تسابق ، ص ١٠٨

وأبوابها ، فما داموا طالبين هذه الوجوه فليهم الحق ونصراؤه . فلا يلتبس عليهم بالباطل (٧)

كما يرى محمد عبده أن إذا وجبت الشورى على الحاكم والمحكومين سواء ، فإن وظيفة الحكومة بعد ذلك في الأمة تمكين الأفراد من العمل في حرية وبالوسيلة الصحيحة لخير أنفسهم وجماعتهم . « أن شأن الحكومة ليس إلا أن تطلق للناس عنان العمل فيعملون لأنفسهم ما يعملونه خيرا . فإن أية حكومة قيل إنها عادلة حرة ، لم يكن لها إلا أن أباحت للناس أن يدخلوا في أي باب من أبواب المنافع ، ويطلبوا الخير الحقيقي بكل وسيلة » (٨)

كما تضمن إسهامه في مجال السياسة تناوله للقانون . وقد اهتم محمد عبده بأن يجب أن يكون هناك صلة بين ما يشرع من قوانين وبين أحوال البلاد القائمة ، كما يجب أن يكون للقانون وحده السيادة . وفي هذا يقول :

« أن البلاد تختلف باختلاف المواقف ، وتباين أحوال التجارة والزراعة ، وكذلك سكانها يختلفون في العوائد ، والأخلاق ، والمعتقدات إلى غير ذلك ، فرب قانون يلائم مصالح قوم لا يلائم مصالح أخرى ، فينفع أولئك ويضر بهؤلاء ، إذ على مؤسس القوانين أن يراعى اختلاف الناس على اختلاف طبقاتهم وأحوالهم وطبيعتهم وأراضيهم ومعتقداتهم وكافة عوائدهم ليتسنى له أن يحدد مصالحهم » (٩)

كما يشير في حديثه عن القانون . أن القانون هو ضابطا من الضوابط الاجتماعية داخل المجتمع ، أما التغيرات في عادات الأمة وأخلاقها . فمرجعها إلى التربية دون التشريع . فالتربية في نظره تمهد وتبفع إلى التغير ، أما وظيفة القانون فهي الضبط والحفاظ على الحقوق ويظهر هذا في وله :

« ليست القوانين التي تفرض العقوبات على الجرائم ، وتقدر

(٧) السيد محمد رشيد رضا ، تاريخ الإمام محمد عبده ، ج ١ ، ، مطبعة المنار بدمشق .

(٨) الموجع السابق

(٩) محمد البرهني ، الفكر الإسلامي الحديث ، مرجع سابق ، ١٠٠

المفاهيم على المخالفات ، هي التي تربي الأمم وتصلح شأنها ... أما القوانين المصنعة ، فهي نواميس التربية لكل أمة ، (١٠) ، (١٠٠٠٠)

وهذه النقاط الثلاثة الرئيسية التي أثارها محمد عبده عن الشعور الوطني والديمقراطية السياسية ، والقانون ، تشكل باب اسهامه السياسي ، فبذلك وضع أمام الفرد الحقائق التي يجب عليه الحرص عليها ، والدفاع من أجلها ، وهي تلك الحقائق التي تحدد شخصيته كإنسان ، ومواطن .

أما اسهامه في مجال الاجتماع ، فيتمثل في نقطتين أساسيتين هما :

● الروح الجماعية .

● دعوته الى نبذ التقليد والالتجاء الى الاجتهاد وخاصة في معالجته للمشكلات الاجتماعية .

وقد عالج محمد عبده كل من هذين النقطتين في اطار منهجه التربوي الذي التزم به في كل جانب من جوانب فكره .

فقد أكد على ضرورة تقوية الروح الجماعية في المجتمع مع اضعاف الفردية أو الانفصالية ، ورأى أن الطريق الى ذلك لا يتم الا عن طريق التربية الحققة ، وهي التي تقوم على رعاية التعاليم الاسلامية ، ويظهر هذا في قوله :

« ان الانسان لا يكون انسانا حقيقيا الا بالتربية ، وليست هي الا عبارة عن اتباع الاصول التي جاء بها الأنبياء والمرسلون من الأحكام ، (١١) ، وفي قوله ايضا : « ولو كنا متربين لأنبت فينا احساس واحد ، يؤلف بين شعورنا وحاجاتنا ، وحينئذ يحس كل فرد منا بأن عليه وظيفة يؤديها لنفسه وغيره . » (١٢) ، (١٢٠٠٠)

فقد أرجع محمد عبده انحلال معنى الجماعة ، وضعف الروح الجماعية الى سوء فهم الاسلام ، ووجد العلاج الحاسم لهذه الحالة المرضية التي يعاني

(١٠) المرجع السابق ، ١٠٧

(١١) عبس محمود العقاد ، عبقرى الإصلاح والتعليم : الإمام محمد عبده ، المجلد

الاول ، القاهرة ، ١٩٥٠

(١٢) المرجع السابق .

منها المجتمع المصرى فى عهده يكمن فى التنشئة الدينية ، وضرورة قيام المرحلة الأولى من مراحل التعليم على التعاليم الإسلامية .

كما تناول محمد عبده مشكلات المجتمع المصرى ، وقد حددنا فى الظواهر المرضية التى انتشرت وتفشيت فى المجتمع ، ويذكر منها البدع ، ومدى ولايتها على الانحراف فى الاعتقاد مثل زيارة مقبور الأولياء ، والرشوة كعنوان على الضعف الخلقى . وآعاب سوء العدالة الاجتماعية الموجودة فى المجتمع ، كما أنه حارب الحزبية المذهبية ، وأرجع انقسام المجتمع الإسلامى الى فرق وأحزاب وما وصل اليه من ضعف عن أن يكون جماعة واحدة ، الى طغيان التبعية المطلقة للمذاهب القائمة . فهو يرى أن الخطر الذى يهدد أى مجتمع لا يكمن فى تعدد مذاهبه فى التفكير ، بل فى تحكم هذه المذاهب وسيطرتها على التابعين ، بحيث يهاب هؤلاء التابعون نقدها وإبداء الرأى فى قيمتها ، عندئذ يكون المجتمع جماعات ، وطوائف ، بينها فواصل هى فواصل التبعية الناشئة عن الحزبية .

ويدعو محمد عبده الفرد الى التحرر من التبعية المطلقة للحزبية المذهبية ، وأن يكون ذا شأن ورأى ، وله سلطة النقد واختبار أسلوب التوجيه وقد حدد محمد عبده طريق الفرد للتغلب على التبعية للمذاهب الفكرية فى رفض التقليد لأنه يرى أن التقليد يتنافى مع طبيعة العقل ذاته ، لأن العقل وجد للملائمة بين الإنسان وظروف الحياة التى يعيش فيها ، فان حكم عليه فى عصر أن يقف عند حد أنواع الملائمة التى استنبطت فى عصر سابق ، كان ذلك خروجاً عن طبيعته ، وشلا لحركته الذاتية . كما أنه يناق طبيعة الحياة ، لأن أحداثها ليست أزلية غير متغيرة ، بل خاصيتها التغير والتجدد .

والتقليد لا يتنافى فقط مع طبيعة العقل وطبيعة الحياة بل يتنافى أيضاً مع طبيعة المبادئ الإسلامية وخصائصها لأن هذه المبادئ ليست لها طبيعة التوقيت ، ولا الخصوص المكانى والزمانى ، فهى للناس كافة . انها صالحة لتناول أحداث الحياة ، وصالحة كذلك لتوجيه الإنسان فى الحياة فى ظروفها المختلفة . (١٢)

ومن هنا كان لا بد للالتجاء إلى الاجتهاد ، فقد نظر محمد عبده إلى الاجتهاد على أنه ضرورة من ضرورات المجتمع الانساني ، فالحياء الانسانية متطورة ومتغيرة ، والاجتهاد هو الوسيلة العلمية والنظرية المشروعة للملائمة بين أحداث الحياة المتجددة وتعاليم الاسلام . ويرى محمد عبده أن لو وقف الامر بتعاليم الاسلام عند حد تفقه الأئمة السابقين فهذا يؤدي إلى أن تخف قيمة الاسلام في نفوس المسلمين تحت ضغط تيار الحياة وأحداثها ، أما أن يقفوا عن متابعة السير فيصيروا في الحياة في عزلة عن الحياة نفسها .

لذلك يرى محمد عبده أن الاجتهاد هو الوسيلة المشروعة والحتمية لامتداد الصبغة الاسلامية لأحداث المجتمع الانساني المتطور في الجماعة الاسلامية . وهو ضرورة اجتماعية اسلامية واستمرار عملي للحياة الاسلامية داخل المجتمع الاسلامي . (١٤)

٣ - محمد اقبال

لقد شهدت الهند وباكستان حركة كبيرة لحياء الثقافة الاسلامية في اوائل القرن التاسع عشر ، وقد عرفت هذه الحركة بحركة التجديد الاسلامي The modernisation of Islamic Jurisprudence وتهدف هذه الحركة إلى إعادة الاجتهاد ، وتشريع قوانين من خلال تفسير عصرى للشريعة (١٤) . ولا شك أن هذه الحركة لها جذورها التي تظهر في فكره حركة الاجتهاد بين الأوائل أمثلة ، تقي الدين ابن تيمية ، ، وانصار هذه الحركة يؤكدون على مفاهيم المحاكاة ، الاختراع والتمثل imitative - innovative assimilation ويعتبرون هذه المفاهيم من المسلمات الرئيسية في منهج البحث للشريعة الاسلامية ، بل أيضا من المسلمات الرئيسية لتحقيق الدينامية الاجتماعية والثقافية للشريعة الاسلامية (١٥) فأنصار هذه الحركة يرون أن الرسالة الأساسية للقرآن والنبى

(١٤) أنير تشارلى : الاسلام والتجديد في مصر ، مرجع سابق
W. A. Husaini, Islamic Environmental Systems,
op. cit. p. 23,
Ibid p. 24.

هو ارشاد المسلمين الى ثلاث رسالات لتنمية الحضارة الاسلامية هم (١٧)
 ١ - الابداع ، والاختراع ، لأنهما يخلقان تحول جديد على أساس ما ذكر في القرآن .

٢ - الإصلاح reform ، التحسن improve ، التكيف adapt لأن كل هذه الأشياء تساعد الحضارة الاسلامية على أن تتمثل وتعضف eclecticise الأشياء الصالحة من الميراث الانساني المتراكم سواء من المسلمين أو غير المسلمين .
 ٣ - التمثيل من خلال المحاكاة . لأن أنصار حركة التحديث الاسلامي يرون أن هناك علاقة عضوية بين المحاكاة الاجتماعية والاختراع فكلية عمليات تكيف وابداع adaptive - Creative Processes فلا يمكن أن يكون هناك اختراع بدون محاكاة ، التي هي عملية تعلم أي تشرب لقيم ثقافية ، وأخذ بأحسن نواحي المعرفة . وتاريخ نمو الحضارة الاسلامية في العصور الوسطى ، وكذلك الغرب يؤكد ذلك .

فقد تأثر الاسلام بالثقافة اليونانية ، والحضارات السريانية . وهذا أيضا ما حدث في أوروبا عندما خرجت من عصورها المظلمة عن طريق تمثيلها لحضارة الشرق عن طريق الترجمة (١٨) .

فالفكرتين الاساسيتين اللذان يدعو اليهما القرآن في نظرتهم الى طبيعة الحياة هما :

١ - وحدة أصل الانسان

٢ - الحياة حركة مستمرة عبر الزمن ، وهي عملية تحسن وخلق للاحتياجات التي تساعد في حل مشاكل كل جيل . وليست عرقلته بواسطة عمل الاجداد (١٩) .

ويعتبر محمد اقبال أحد مفكرى العصر الحديث الذين ظهوروا في الهند . وقد ساهم في حركة احياء الثقافة الاسلامية . فقد تأثر هذا المفكر بما آل عليه

Ibid. P. 33.

(١٧)

Ibid. p. 52.

(١٨)

Ibid., p. 33.

(١٩)

حال المسلمين في الهند من سلبية وضعف وجمود في فهم الاسلام ، وحاول اعادة بناء الحياة الاجتماعية الاسلامية على مبادئ الاسلام نفسه . وقد ظهر كتابه المعنون تجديد الفكر الديني في الاسلام *The Reconstruction of Religious thought in Islam* وكان هدف هذا الكتاب هو دفع هذا الانسان السلبي وجعل الدافع له قوته الذاتية وقدرته على تغيير الواقع والسيطرة على الطبيعة ، ولذا حاول لبراز ما تنطوي عليه الديانة الاسلامية من حركية وواقعية . ولذا عرف منهجه باعادة تجديد الفكر الديني في الاسلام ، ونشير الى رايه في المجتمع الانساني ، والفرد ، وتحليله لمبادئ الديانة الاسلامية .

الفرد والمجتمع :

وتظهر النزعة الفردية بوضوح في فكر اقبال ، فقد كان يؤمن بالفرد وقدرته على الاستقلال والحركة المستمرة والابداع ، ويظهر هذا في قوله :
 « الحياة كلها فردية ، وليس للحياة الكلية وجود خارجي — حينما تجلت للحياة تجلت في شخص ، او فرد ، او شيء »
 وفي قول آخر :

« ان لذة الحياة مرتبطة باستقلال (انا) وبإثباتها واحكامها وتوسيعها ، » (٢٠)

وبهذين النصين يشير اقبال الى رايه في الانسان ، فهو يراه فردا لاجماعة اى ان الجماعة تتكون منه ولا تخلقه هي ، فهو أصل الجماعة وليست الجماعة هي اصله ، فهو يراه مستقلا لا يقنى في غيره . .
 ومن الظاهر ان اقبال في جانب الفرد ، وفي جانب الذاتية الفردية ، ويبدو انه متأثرا بهيجل في فكرته التي يقوم على « انا » ونشتيه في فكرته التي تقوم على تمجيد قوة الفرد ونشتيه في فكرته في استناد الجماعة الى الفرد وعمله ونظرة اقبال هذه الى الفرد وتمجيده له كان يهدف من ورائها ان يشعر

(٢٠) عبد الوهاب مزام ، محمد اقبال سيرته ، وفلسفته ، وشعره ، مطبوعات باكستان في القاهرة ، ١٩٥٦ ، ص ٥٦

المسلم بنفسه ويعى بقيمة ذاته كمقوة خالقة ، وهو في عذا يدعم موقفه ويعضده .
بالقرآن الذي يؤكد على شخصية الانسان وفرديته • (٢١)

اما المجتمع الانساني : فبالرغم من ان التغير يمثل بعدا هاما في فكر اقبال
الا انه يرى ان المجتمع الانساني لا يسير الى التغير المطلق ، وانما يستند الى
بعض المبادئ التي تحدث توازن في هذه التغيرات ، فهو يرى أننا لا ينبغي ان
ننظر الى الوجود على انه متغيرا صرفا فحسب ولكنه ينطوي أيضا على عناصر تنزع
الى الابقاء على القديم ، فهو يرى ان أي تغير اجتماعي لا يمكن ينكر ما لقوى
التمسك بالقديم من قيمة وعمل ، فليس في استطاعة أمة ان تتنكر لتراثها •
فالمجتمع في نظر اقبال ليس ماديا فحسب يخضع لبدا التطور الانقلابي ،
وانما الجوانب الروحية اساسية في وجود المجتمع •

الدين والعلم :

يحاول اقبال ان يربط بين الدين والعلم ، وخاصة الدين الاسلامي من
زوايا التجربة ، فهو يرى ان لا خلاف بين العلم والدين ، فصلة العلم بالدين
صلة متوازنة ، كلاهما يبحث الواقع وكلاهما يسلك طريق التجربة في بحثه
فكما يؤكد العلم على الاتجاه التجريبي كوسيلة نافعة لتحصيل المعرفة الحقة
وان التجربة كما يمكن ان تستخدم في الطبيعة والواقع يمكن أيضا ان تستخدم
في مجال الدين ، وأوضح ان الاسلام يدعو الى تجربة بوجه عام ولا يحظر
استخدامها في مجال الدين • فصر اقبال دائرة الخلاف بين الدين والعلم على نوع
التجربة ، دون اصلها التي تستخدم في كليهما • (٢٢)

ويؤكد اقبال على ان القرآن يحث على العلم التجريبي ، وعلى ان يمارس
الانسان التجربة في تحصيل المعرفة ، ويظهر ذلك في آياته الكريمة •
« أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والى السماء كيف رفعت . والى الجبال

M. Iqbal., Islam as an ethical and a (S.) Political ideal,
ed., by S. Y. Hashimy, Lahore, 1955, p, 60,

(٢٢) محمد اقبال ، تجديد الفكر الديني في الاسلام ، ترجمة عباس العقاد ، دار
الناشر والترجمة والنشر ، ١٩٥٥ ، ص ١٩١

كيف نصبت ، والى الأرض كيف سطحت ، •

• ويشير اقبال الى أن القرآن يؤكد بأن الاتجاه التجريبي مرحلة لا غنى عنها في حياة الانسان الروحية ، فإنه يسوى في الأهمية بين جميع ضروب التجربة الانسانية ، باعتبارها مؤدية الى العلم بالحقيقة النهائية •

• مما سبق نجد أن فكرة الاتجاه التجديدي الملتزم ، وإن كان يربطهم خط واحد متمثل في محاولة بعث الديانة الاسلامية الحقة وتخليصها من الشوائب والبدع التي لحت بها واحياء الثقافة الدينية عن طريق مفاهيمها بما يلائم التطور الذي خضعت له المجتمعات • إلا أن منهج كل منهما لتحقيق هذا الهدف اختلف من مفكر لآخر ، فقد نهج جمال الدين الأفغانى منهاجا ثوريا ، بينما عرف منهج محمد عبده بمنهج التربية الاسلامية ، أما اقبال فقد حاول أن يربط بين العلم والدين ويؤكد على الشخصية الفردية وقدرتها على الخلق والابداع •

ثانيا - الاتجاه التجديدي المتطرف :

وفي مقابلة هذا الاتجاه الفكرى الذى سبق الحديث عنه ، ظهر فكرا آخر وهو ما نطلق عليه بالفكر التجديدي المتطرف ، وهو محاولة خلق جماعة من المسلمين يتشككون في القيم الاسلامية ، ومحاولة تعديل في الروح الاسلامية الأصلية ، على أن يكون هذا التعديل يصبح مذهباً وعقيدة له سمة الايمان والاعتقاد • ويتمثل هذا الاتجاه الفكرى عند أحمد خان وميرزا غلام ، فقد حاول أصحاب هذا الاتجاه الفكرى المتطرف شرح تعاليم الاسلام ومبادئه شرحاً يضعف المسلم في تمسكه بالاسلام ، ويقوى في نفسه الشك فيه كدين ، أو على الأقل كمنهج سلوكى يتفق وطبيعة الحياة القائمة • ومثال ذلك تصوير هؤلاء المفكرين عقيدة التوحيد في الاسلام على أنها عقيدة تؤدي الى حيرة المسلم كما تحط به كائنات ، كما اخذوا يشرحون مبدأ قوامه الرجل على المرأة بفكرة التفوق Superiority ويجعلون منه اشارة على نظرة الاسلام الى وضع كل من المرأة والرجل في الحياة ، وأنه وضع مختلف بين الرفعة والضعفة • كل هذه الأقاويل يحاولون بها انصار هذا الاتجاه تشكيك الأفراد في دينهم خدمة لأغراض غير وطنية (٢٣) •

(٢٣) محمد البهى ، الفكر الاسلامى الحديث ، مرجع سابق ، ص ١٩٢ •

البَابُ السَّادِسُ

الاسلام والتنمية

الاسلام والتنمية

نحو تصور لكل اسلالم للتنمية

مقدمة :

يمثل علم اجتماع التنمية فرعاً من فروع علم الاجتماع ، ويعتبر مدخلاً
سوسولوجياً جديداً لتفسير مشكلات المجتمع ، وقد احتل مكانة هامة لدى علماء
الاجتماع المعاصرين ، وأصبحت له مكانة بارزة في الدراسات الحالية .

ويمر مجتمعنا بفترة حاسمة يسمى من خلالها لتنفيذ خطط التنمية في
كافة المجالات الاقتصادية والاجتماعية ، وذلك بحشد وتنظيم موارد وطاقاته
المادية والبشرية ، وفق خطط علمية مكروسة لتغيير ظروفه لتحقيق مستوى
أفضل لأفراده .

وسعى الافراد الى تغيير ظروف بيئتهم والتحرك الى الامام لتحقيق
التنم في مختلف الميادين والمجالات يجب ان يركز على دعامتين اساسيتين .

لادعامة الاولى : تتمثل في الأسلوب العلمى القائم على التخطيط للاستفادة
من الموارد والامكانيات المتاحة وكذلك لايجاد التوازن بين جوانب التنمية باسكانها
المختلفة .

الدعامة الثانية : هي الارتباط بالتراث الثقافى والدينى الموجود فى هذا
المجتمع فهو الذى يميزنا عن غيرنا ، ويجعل لنا خصوصية مستقلة بذاتها .

ولو نظرنا الى تراث تجارب التنمية فى مجتمعنا - ونحن هنا ايسر فى
موقف لتقييم تجارب التنمية ولا لعرض قصور نظريات التنمية التى اعتمدت
عليها هذه التجارب - ولكن فى موقف يؤكد فيه ان علماء الاجتماع اليوم قد ثبت لهم
ان فشل كثير من تجارب التنمية فى تحقيق تنمية يرجع الى عدم كفاءة الاساس
النظري الذى تركز عليه . فنظريات التنمية الاجتماعية النافذة من الغرب
لا تتناسب مع ظروف ومشاكل مجتمعنا وأصبح يرتبط نجاح عمليات التنمية فى

في مجتمعنا بضرورة دراسة الواقع الاجتماعي للمجتمع من خلال المراحل التاريخية المختلفة على أن يؤخذ في الاعتبار الاوضاع والمتناقضات الداخلية الموجودة في المجتمع ، والظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية السائدة ، مع ضرورة اختبار النموذج أو النظرية الملائمة لطبيعة وثقافة المجتمع .

ولذلك أصبح من واجب علماء الاجتماع في مجتمعنا أن يضعوا تصورا اسلاميا - منبعثا من واقع ثقافتنا وديننا - لتحقيق التنمية كبديل لتلك النظريات الغربية التي لم نستطيع الصمود أمام واقعنا . كما يجب عليهم تأكيد الترابط والتكامل بين القيم الاسلامية من جهة والتنمية الاجتماعية من جهة أخرى ، إذ أن مستقبل البلدان يرتبط بمدى ما يتوافر لديها من تخطيط علمي سليم قائم على الاستفادة من التراث الديني الذي يحيط بها .

● والمحلل الاسلامي لفهم عمليات التنمية يتحقق عن طريق توضيح الأخلاقيات الاقتصادية للديانة الاسلامية وعلاقتها بالتنمية مع بيان دور القيم الاجتماعية الاسلامية في الدفع الى تحقيق التنمية .

اولا - الأخلاقيات الاقتصادية في الاسلام وعلاقتها بالتنمية :

نعنى بالأخلاقيات الاقتصادية ما يؤكد عليه الدين الاسلامي من قيم اقتصادية وعلاقة هذه القيم بالتنمية ومنها :

(١) التخطيط الاقتصادي :

أن المتتبع لآيات القرآن وتفسيرها يتضح له أن كثير من الآيات قد اشارت الى أهمية التخطيط الاقتصادي ، وليس أدل على ذلك ما ورد في سورة يوسف في خطته الاقتصادية ، وكيف كانت الخطة الحكيمة سببا في انقاذ مصر وما حولها من الاقطار من مجاعة مهلكة . فقد جمع فيها تخطيط السنين الرخاء والخصب ، وتخطيط لسنين الجذب والمقحط ، وتخطيط للانتاج والتنمية ، وتخطيط لتوزيع الناتج والدخل على السكان .

فالتخطيط للانتاج خلال سنين الخصب شمل التوسع في زراعة واصلاحها وبناء المخازن لحفظ المحصول من التلف ، والعمل الدائب في

استغلال موارد البيئة المتوفرة وأهمها المياه • كما شمل التخطيط الخاص بانفاق وتوزيع الناتج على السكان •

فالتخطيط الاقتصادي في سورة يوسف قد شمل كل مقومات كمال التخطيط • فقد قام على أساس من العلم بالسكان والموارد والظروف الانتاجية والاستهلاكية للبيئة • كما تظهر في الآيات الترشيدات الاقتصادية للأفراد والحاكم • ثم التطبيق لخطط الانتاج والاستهلاك ، حيث يتضح أن « يوسف » خلال خطة انتاجه السباعية في مجال زراعة الحبوب والطعام وتربية الحيوان قد شجع الانتاج ، ونظم النشاط التجاري من تبادل حيث لجأ الى الحفظ والادخار لفائض الانتاج بعد تمويل السكان واستهلاكهم هذا خلال السبع سنوات الخصب •

أما خلال السبع سنوات الجذب ، فتوقف النشاط الانتاجي لمصادر الطعام لكنه عمل على تنشيط التبادل والتسويق التجاري للمخزونات الانتاجية على ما فيه من تصدير واستيراد (١) • ومن هنا نرى أن خطة الانتاج والتنمية التي صلح عليها شعب مصر في عهد يوسف قامت على العناصر الآتية :

(١) العمل على تنمية واستغلال موارد البيئة وعناصر الانتاج ، والعمل على زيادة الانتاج بكل ما توفر في ذلك الوقت من امكانيات وطاقات وموارد [٢]

(٢) عدالة التوزيع - حسب الظروف والأحوال السائدة - مما دفع بالأفراد الى الرضا وبالاكتفاء دون قلقلة سياسية أو سخط اجتماعي •

(٣) التكامل في التخطيط • فكما خطط يوسف لسنين الرخاء خطط أيضا لسنين الجذب ، وهذا يظهر في القرآن :

« وحينئذ احتاط يوسف للناس غلاتهم وجمعها أحسن جمع فحصل »

(١) محمد ، الاقتصاد الاسلامي بين النظرية والتطبيق ، المكتبه المصرية الحديثة ،

القاهرة ، ١٩٧٦ ، ص ٢٤

وبلغ من ذلك مبلغ عظيم ، (٢)

(ب) التوازن الاقتصادي في الاسلام عن طريق نظام توزيع الثروات والدخول بين أفراد المجتمع وأثر ذلك في التنمية .

لا شك أن مشكلة توزيع الدخول قد أثارت وما تزال تثير أوسع الجادلات بين مختلف الفئات في المجتمعات في الوقت الحالى ، نظرا لأن الرفاهية الاقتصادية لأفراد المجتمع تعتمد بصورة حيوية على الطريقة التى يوزع بها الدخل القومى .

وبالرجوع إلى المنهج الإسلامى في معالجته أى مشكلة ذو موضوع اجتماعى أو اقتصادى نجد أنه يعالجه بتعاليم عقائدية أخلاقية ، وتعاليم اقتصادية وتعاليم تشريعية تتساند معا وتتعاون بصورة متكاملة حتى تعود على الفرد والمجتمع بالفائدة (٣) .

فلو نظرنا إلى تعاليم الاسلام المعنوية حول ظاهرة التوزيع للثروات والموارد ، نجد فى الآية :

« أهم يقسمون رحمة ربك ، نحن قسمنا بينهم معيشتهم فى الحياة الدنيا ، ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا ، ورحمة ربك خير مما يجمعون » (٤)

ومعنى هذه الآية عن ظاهرة التفاوت وما يجب نحوها كى يتبين بالتكامل ، جاء ضمن معانى الحديث الشريف :

(ترى المؤمنين فى توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد ، إذا اشتكى منه عضو ، تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى) (٥)

ومن القرآن والسنة يتبين أن الاسلام يقر التفاوت بين الناس ولكن

(٢) سورة يوسف

(٣) محمد البهى ، الاسلام فى حل مشكل المجتمعات الإسلامية المعاصرة ، مكتبة وهبه

القاهرة ، ١٩٦٨ ، ص ٨٠

(٤) آية ٣١ ، سورة الزحزف

(٥) الامام النووى ، الاحاديث القدسية ، دار الاعتصام ، القاهرة

يجعله سببا للتكامل والترابط بين الناس ، فمعنى التسخير الوارد في الآية السابقة يعنى أن عمل وانتاج الفرد في شئون الكسب والارتزاق منه استهلاك وانفاق لغيره ، فهذا التسخير من تفاوت قدرات وطاقات الناس . تسخير خفى غير ظاهر (٦)

فالاسلام يعترف بتلك الفروق التي توجد بين مختلف مستويات الأفراد ، لان الاسلام يعترف باختلاف القدرات والمواهب مما يؤدي الى الفروق في الكسب والعائد المادي .

فالاسلام لا يؤمن بالمساواة المطلقة في توزيع الدخل ، لأن أي تقدم اجتماعي بمعناه الحقيقي يتطلب إتاحة الفرص لتنمية الملكات والمواهب ، والتي تتطلب بدورها الاعتراف بمبدأ الفروق في الأجور ، وهذا المبدأ الاسلامي في تحديد الأجر مع مراعاة المواهب والقدرات لهو واحد من أكبر وأبرز السمات في سبيل تقدم الحضارة الانسانية .

وهكذا يتبين أن توزيع الثروات والموارد والدخول في الاسلام لا يعتمد على ما يسمى بنظرية التوزيع الوظيفي لعناصر الانتاج وحدها (التي تبحث في تحديد اثمان الخدمات التي تقدمها عناصر الانتاج المختلفة كالأرض ، والعمال ، والتنظيم) ، ولكن تعتمد أيضا على نظرية التوزيع الشخصي التي اقامها على نظريته الى الملكية والاحتياز ، حيث اباحها واحترمها - ولكن جعل منها وظيفة اجتماعية ، فأصبحت ملكية الشيء شخصية ، ولكن منفعتها فجماعية بقدر الضرورة والحاجة للفرد والمجتمع (٧) .

ومع اقرار الدين الاسلامي بالملكية الخاصة . إلا أن المفهوم الاسلامي للملكية الخاصة ينفرد في أن شرعية الملكية تتوقف على الصفات الأخلاقية المرتبطة بها . وهنا يبرهن الاسلام على أنه أسس من النظم الاقتصادية الأخرى كالرأسمالية والشيوعية حيث أن أي منهما لم ينجح في تحقيق

(٦) أبى عبد الله النجارى ، صحيح النجارى ، المطبعة المصرية ، ص ٥٠١ .

(٧) عيسى عبده ، الاقتصاد الاسلامي ، مدخل ومنهاج ، دار النهضة بمصر ، ١٩٦٩ ،

التلاؤم بين الفرد والكيان الاجتماعى • فالملكية الفردية هى عصب الحياة فى الرأسمالية ، كما أن الغائها هو حجر الزاوية فى النظام الاشتراكى ، والملكية المطلقة فى ظل الرأسمالية ، يصعب اعفائها من النقد لأنها سبب التوزيع الجائر للثروات ، والدخول ، الذى يزيد من قوة تأثير الاحتكارات الضخمة بأنواعها المختلفة ، حيث يسود مبدأ سيادة المستهلك ، وطفيان الائتمان والرغبة فى تحقيق أقصى قدر ممكن من الأرباح •

أما الشيوعية التى قامت على مبدأ ملكية الدولة لكل شىء فهى تؤمن بتصفية الملكية الخاصة •• وان كان هذا النظام يساءد على القضاء على كثير من مساوئ النظام الرأسمالى الا أنه يعانى من قيود خطيرة على الحرية الشخصية •

أما الاسلام فهو يبقى على حالة التوازن بين المواقف المتطرفة لأنه يعترف بالملكية الخاصة ، كما أنه يتضمن نظام لتوزيع الثروات والأموال من خلال النظم التى أقامها بجانب تعاليمه • وهذا يتضح من القواعد الأساسية التى حددتها الشريعة حول حق الملكية الخاصة وطرق الانتفاع بها • ومن هذه القواعد : (٨)

أولا : القاعدة الأساسية هى أن القرآن - كإصل للشريعة الإسلامية كلها - يقرر أن الملكية المطلقة لكل شىء هى لله تعالى وحده وما الإنسان الا خليفة الله على هذه الأرض والآية تشرح هذا المعنى :
 « هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا ••• وأنى جاعل فى الأرض خليفة » ، (٩)

ثانيا : مبادئ والتزامات تحكم الملكية الخاصة :

ومن أهم هذه المبادئ والتزامات :

(١) الانتفاع بالامتلاكات إنتاجا واستثمارا والا لا حق لملكها فيها

وخاصة الأرض ، ويظهر هذا المعنى فى الحديث :

(٨) محمود طهوت ، الاسلام عقيدة وشريعة ، دار الفلم ، ١٩٦٦

(٩) سورة البقرة به ٢٣

• لا حق لمحتجز بعد ثلاث سنين ، (١٠) ، وهذا ما طبقه الخليفة عمر حيث استعاد الأرض التي أعطاها الرسول وأقطعها لبلال بن حارث ، لأنه لم يستغلها ويستثمرها • وغنى عن البيان أننا ندرك أهمية هذا انبداً ودوره في التنمية •

(٢) الاستخدام النافع لهذه الملكية الخاصة بما يناسب حاجات المجتمع •

(٣) الحيازة المشروعة ؛ لأن الاسلام حرم الوسائل غير المشروعة لكسب الملكية •

(ج) الدعوة الى التوسع الانتاجى وزيادة الدخل :

دعى الدين الاسلامى الى التوسع الانتاجى وزيادة الدخل لما لذلك من اثر فى تحقيق التنمية •

ففى الدعوة الى التوسع الزراعى يظهر فى قول الرسول :

(من زرع زرعاً ، أو غرس غرساً فآكل منه طيراً أو انساناً أو حيواناً فان له منه صدقه) (١١) •

ويقول الحديث :

(التمسوا الرزق من خبايا الأرض) (١٢) ، وخباية الأرض تشتمل على مجالات الانتاج المختلفة كالزراعة والصناعة واستخراج ما فى باطن الأرض من المعادن والبترول وغيره •

(د) المال والعمل كأسس للانتاج

تتركز مقومات الانتاج فى الاقتصاد الاسلامى على عنصرين هما : المال والعمل • وهذه الثنائيتان الانتاجيتان فى الاسلام كانت معياراً ومقياساً

(١٠) الامم النبوية ، شرح رياض الصالحين ، فيرج وتعليق الحسين هاشم ، دار

الكتب العربية ، القاهرة •

(١١) الامم النبوية ، الاحاديث القدسية ، مرجع سابق

(١٢) المرجع السابق

كثير من نظم وطرق الكسب والانتاج من حيث مشروعيتها ومنفعتها للفرد والمجتمع ، أو عدم مشروعيتها إباحتها لمخالفتها للنماء والانتاج .

أما بالنسبة للعنصر الأول وهو المال : فقد جعل الإسلام الانفاق أصل في المال وليس جمعه واكتنازه ، فالإنسان بغريزته وفطرته يهتم بالمال جمعا وكسبا واستكثارا . لذلك نجد كثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ما تحث الفرد المسلم على الانفاق وعدم اكتناز المال ، وتجعله من ركائز التقوى والإيمان ، كما يظهر في الآية :

« ومما رزقناهم ينفقون » . وكما هو معلوم في النشاط الاقتصادي والمالي أن الانفاق ، شطر من الدورة الاقتصادية التي تمر بين الكسب والانفاق ، وأيضا كما هو معلوم أن الانفاق منه انفاق استهلاكي وانفاق إنتاجي وهذا النوع من الانفاق هو المسؤول عن فتح مجالات التنمية (١٣)

وإذا كان القرآن والسنة جعلت الانفاق أصل في المال نجد نصوص القرآن تحدد مستويات الانفاق ومنها :

(والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان ذلك أقواما) . كما نجد أيضا في نصوص السنة تخطيط الانفاق بمستوياته المختلفة ، وقد ظهر هذا في قول رسول الله لسعد بن أبي وقاص مانعا إياه من أن يتصدق بأكثر من ثلث ماله فقال

(الثلث ، والثلث كثر يرانك أن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم فقراء عالة يتكفون الناس) (١٤) .

فمن الأخلاقيات الاقتصادية في الدين الإسلامي أن يوزع الدخل على ثلاثة أقسام : ثلث يدخر ثم يوظف في الاستثمار والتنمية وتحجيد دورة الانتاج ، وثلث يدخل في الاستهلاك العائلي ، أما الثلث الثالث فيخرج للإستهلاك الاجتماعي ومنه تكون الغروض المالية - كالزكاة والفوائد المالية كالضمانات .

(١٣) حصاد المؤتمر العالمي للاقتصاد الإسلامي ، السعودية ، ١٩٧٦

(١٤) عبد البديع جعفر ، مختصر كتب الحديث ، الدار العربية ، بيروت

أما العنصر الثاني وهو للعمل ، فهناك الآيات التي تجعل عن الحصن ندعو إلى العمل والجهاد ، بل من القيم الاقتصادية في الاسلام حرصه على التخصص في العمل والمهنة ، فلم يقتصر الأمر على مجرد الميل النفسى نحو المهنة ، بل ضرورة التدريب والممارسة حتى الارتزاق ، أى أن التخصص المهنى لا يتوقف في الاسلام على مجرد الميل بل الاحادة والكسب منها ، فيقول الرسول :

(من رزق من شئ ، فليزمه) (١٥)

ولما كان الانتاج في الاقتصاد الاسلامى يقوم على عنصرين هما المال والعمل ، لذلك وضع الاسلام أدق القوانين التي تنظم العلاقة الانتاجية بين صاحب العمل وصاحب المال وأقامها على فكرة تقديم واداء الواجب في مقابل تقديم واداء الحق .

فالحديث يقول : (كلكم راع ولكم مسئول عن رعيته) ، حديث جامع لتنظيم كثير من العلاقات الانسانية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها .. كذلك حديث آخر :

(ان الله يحب اذا عمل أحدكم عملا ان يحسنه) هذا في واجب العامل تجاه عمله .

أما في واجب صاحب المال تجاه العامل يقول الرسول :

(أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه) (١٦)

ولا شك أن هذه الأحاديث تعكس تنظيم الاسلام الدقيق لعلاقة العامل بصاحب العمل .

(هـ) : الزكاة ودور مصارفها في التنمية :

غنى عن البيان أن مصارف الزكاة تلعب دورا كبيرا في علاج أهم مشكلات التنمية الاقتصادية ، ولذلك فقد اهتم بها الاقتصاد الإسلامى .

(١٥) النووى ، رياض الصالحين ، مرجع سابق

(١٦) . الامام النووى ، الإحاديث المعجمة ، مرجع سابق ،

وخصيص بيت مال للزكاة مستقل وأوجب على الدولة تحصيل الزكاة وصرفها في مصارفها الشرعية ، فيقول تعالى :

« واقموا الصلاة وأتوا الزكاة » (٧١)

فالزكاة حق ودين يلتزم به الأغنياء لمستحقها ، وحددت الشريعة نسبتها ومن يجب دفعها له . وقد حدد الله مصارف الزكاة في قوله :

« إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم في الرقاب والغارمين وفي سبيل الله ، وابن السبيل . فريضة من الله والله عليم حكيم » (١٨)

ولا شك أن هذه المصارف التي حددها الله للزكاة تسهم بدرجة كبيرة في حل مشكلات التنمية الاقتصادية .

فلو نظرنا إلى دور مصرف « الفقراء والمساكين » في التنمية وجدنا أن الإسلام ينكر الفقر . والأحاديث النبوية تعتبر الفقر آفة خطيرة على الفرد والمجتمع في العفيدة والإيمان وفي الخلق والسلوك . لذا قال الرسول :

(كساد الفقر أن يكون كفرا)

وطريقة الإسلام في معالجة مشكلة الفقر . قد امتازت بميزتان :

١ - أنه لم ينظر إلى هذه المشكلة على أنها قائمة بذاتها ، بل هي متصلة بغيرها من شئون الحياة . فلا يد من معالجتها بمعالجة تامة لكل شئون الحياة .

٢ - أن الإسلام لم يقتصر على المواعظ والوصايا الأخلاقية ، بل وضع القوانين الواضحة التي تحدد الواجبات وتحميها (١٩) .

لذلك نجد أن مصرف الزكاة « للفقراء والمساكين » له كفاءة للتقريب بين الطبقات وعلاج مشكلة تكديس الثروات ، فقد فرض الإسلام على مختلف

(١٧) سورة البقرة

(١٨) سورة البقرة

(١٩) يوسف القضاوي ، مشكلة الفقر وكيف عالجه الإسلام ، مكتبة الوبة ١٩٧٥

فروع الثروة وتنتج مظاهر النشاط الاقتصادي من أنواع الزكاة ما يكفل تحقيق العدالة الاجتماعية ، فالزكاة وسيلة من وسائل إعادة توزيع الدخل . فانها تكرر كل عام مرة . فهي أداة دائمة ومستمرة لعلاج التفاوت والتكدس في الدخل والثروات (٢٠) . وهذا بدون شك يساعد على علاج مشكلات التنمية الاقتصادية في الدول النامية ، ويؤدي الى الرخاء في المجالات المختلفة . التي تعتبر من المشاكل الأساسية التي تعمل التنمية على حلها . وعلاج هذه المشكلات يكمن في توفر رؤوس الأموال لخلق فرص عمل في القطاعات المختلفة كما ان لمصرف « الفقراء والمساكين » . دورا هاما في علاج مشكلات البطالة لتشغيل عدد كبير من العمال ، واذا نظرنا لمصرف « الفقراء والمساكين » نجد ان الزكاة تساهم في تكوين رؤوس الأموال ، وتمنح للفقراء من ارباب المهن والحرف للقيام بالأعمال التجارية والصناعية والزراعية لكي يحصلوا من أرباحها ما يفي بكفايتهم ، وهذا من شأنه ان يؤدي الى القضاء على ظاهرة البطالة ، ويساعد هذه الفئة التي عجزت عن تدبير الأموال في المساهمة في التنمية (٢١) .

دور مصرف الغارمين في التنمية الاقتصادية :

والقصد من مصرف « الغارمين » انه يمكن للذين لا يستطيعون سداد ديونهم ، ان يقتضوا من مال الزكاة (القرض الحسن) بدون فوائد . فالاقتصاد الاسلامي تظهر قدرته في حماية المعسر في سداد ديونه . وبذلك تساهم الزكاة في تكوين رؤوس الأموال اللازمة لاعادة نشاط — الشخص المعسر — في الانتاج والاستثمار ، وتجعله شخصا منتجا يرتفع بفخله كما ان مصرف « الغارمين » يعمل على تشجيع الائتمان .

فسداد الديون عن المحيين اذا استدانوا في غير فساد ، ما داموا

(٢٠) سيد قطب ، العدالة الاجتماعية في الاسلام ، دار الشرق ، بيروت ، ١٩٧٥ .

(٢١) محمد للفخرى ، الاقتصاد الاسلامي والدور الذي يمكن أن يلعبه ، حلقة الدراسات

الاجتماعية للدول العربية ، القاهرة ١٩٦٠ .

عجوزا عن اسداد يعمل على التشجيع على الائتمان ، ونحن نعلم ما للائتمان .
من أهمية كبرى في العصر الحديث في تمويل مشروعات التنمية (٢٢) .

أما مصرف الزكاة ، في سبيل الله ، فقد أجمع التفسير الفقهي على .
أن التعبير « في سبيل الله » يعنى تحقيق كل ما تتطلبه مصلحة المجتمع على .
وجه الدوام والاستمرار . ولا شك أن أهداف التنمية هو تحقيق مصلحة
المجتمع على وجه الدوام والاستمرار . (٢٣)

ومن هنا نجد أن مصارف الزكاة التي حددتها الشريعة الإسلامية
تلعب دورا كبيرا في علاج كثير من مشاكل المجتمع .

من العرض السابق ثبت أن الاقتصاد الإسلامى له كفاءة في معالجة .
كثير من المشكلات الاقتصادية لتحقيق تنمية بكافة صورها ، وعذا ما ذكره .
أستاذ الاقتصاد الفرنسى جاك أوسترى J. Ostry في مؤلفه (الإسلام في .
مواجهة النمو الاقتصادى) . أن طريق الانماء الاقتصادى ليس محصورا في
الاقتصاديين المعروفين الرأسمالى والاشتراكى ، بل هناك اقتصاد ثالث
راجع هو الاقتصاد الإسلامى الذى يبدو في نظره أنه سيسود عالم المستقبل .
لأنه أسلوب متكامل يحقق كافة المزايا (٢٤) ، فهو يحقق التنمية الاقتصادية ،
ويعمل على القضاء على مظاهر التخلف ، ويشجع على الانتاج .

ثانيا : دور القيم الإسلامية في التنمية الاجتماعية :

لا شك أن القيم الإسلامية لا تجل عن الحصر ، ولسوف نكتفى .
بالإشارة الى القيم التى لها صلة وثيقة بالتنمية الاجتماعية ومن أبرزها :

(٢٢) صلاح الدين نامق ، علم الاقتصاد ومحاولة الاقتراب من الاقتصاد الإسلامى ،
القاهرة ، ١٩٧٥

(٢٣) على عبد الرسول ، المبادئ الاقتصادية في الإسلام والبناء الاقتصادى للدولة .
الإسلامية ، دار الفكر العربى ، ١٩٦٨

*S. A. Ali., Economic Foundations of Islam, Bombay,
1964, p 90.

التعليم :

لسنا هنا بحاجة الى شرح أهمية التعليم في عملية التغير الاجتماعي من أجل التنمية ، حيث أعتبر دعامة الإصلاح والتطور . ولو نظرنا الى موقف الاسلام من هذه القيمة (التعليم) - الذى يعتبر حجر الأساس لآى خطة تنموية - نجد أن الاسلام يعتبره عنصرا من عناصر تكوين الانسان ، فهو يحض على العلم والمعرفة . لأن اهتمام الاسلام بالتعليم كان ثورة على الجمود والتأخر اللذان اصابا الحياة الاجتماعية قبل ظهور الدعوة ، ولذلك لم يكن غريبا أن يكون الأمر بالقراءة هو مستهل الدعوة الاسلامية والى الدال على جوهر الايدولوجية الاسلامية . وال تعالى : « اقرأ باسم ربك الذى خلق ، خلق لانسان من علق ، اقرأ وربك الاكرم ، الذى علم بالقلم على الانسان ما لم يعلم » (٢٥)

فالقراءة كما يقول الباحثون المعاصرون هى مفتاح المعرفة ، والمعرفة هى طريق التقدم . ومن ثم فهناك علاقة بين كون المجتمع متقدما وكونه قارئا . (٢٦)

والآيات القرآنية تشير الى فضل العلم والتعليم ويظهر هذا فى الآيات الآتية :

- « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » (٢٧) .
- « انما يخشى الله عباده العلماء » (٢٨) .
- « يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات » (٢٩) .

(٢٥) سورة العلق

(٢٦) السيد أبو النجا ، القراءة مبدا حسابى - لماذا نقرأ ؟ لطائفة من المفكرين ،

دار المعارف بمصر ، ص ٦٦ .

(٢٧) سورة الزم ٩

وفي السنة ما يشير ايضا الى فضل العلم ويظهر ذلك في الأحاديث النبوية الآتية :

« من سلك طريقا الى العلم أسلكه الله طريقا الى الجنة » (٢٠)
 « ان الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم لرضى الله عنه » (٢١)
 والعلم الذى يشيد به القرآن ويدعو اليه هو العلم بمفهومه الشامل ،
 الذى لا يقتصر على علوم الفه والشريعة بل العلوم الدنيوية بمختلف فروعها •
 والآيات الآتية تدل على ذلك ، فمن الآيات الدالة على توجيه الانسان
 الى علم النفس والعلوم للبيولوجية ما يأتى

« وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون » (٢٢)
 « فلينظر الانسان ممن خلق ، خلق من ماء دافق يخرج من بين الصلب
 والترائب » (٢٤)

« يا ايها الناس ان كنتم فى ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب
 ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر فى
 الأرحام ما نشاء الى أجل مسمى » (٢٥)

ومن الآيات الدالة على توجيه الانسان الى علم النبات قوله تعالى :
 « فلينظر الانسان الى طعامه انا صببنا الماء صبا ثم شققنا الأرض
 شقا فأنبتنا فيها حبا وعنبا وقصبا وزيتونا ونخلا وحدائق غلبا وفاكهة
 وأبا متاعا لكم ولأنعامكم » (٢٦) •

ومن الآيات الدالة على توجيه الانسان الى علم الحيوان :
 « ما من دابة فى الأرض ولا طائر يطير بجناحيه الا أمم أمثالكم » (٢٩)

(٢٩) سورة المجادلة ١١

(٢٠) ، (٢١) ، (٢٢) : الامام النووى ، الاحاديث المقدسة ، مرجع سابق

(٢٣) سورة الزاريت ٢٠١

(٢٤) سورة الطارق ٨٦

(٢٥) سورة الجمع ٥

(٢٦) سورة عبس ٢٢

« أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت » ، (٣٧)

ومن الآيات الدالة على توجيه الانسان الى علمى التاريخ والاجتماع :

« أولم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كانت عاقبة الذين من قبلهم
كانوا أشد منهم قوة وأثاروا الأرض وعمروها وجاءتهم رسلهم بالبينات فما
كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون » ، (٣٩)

فهذه الآيات تحض على النظر في أسباب تكوين الأمم وانحلالها ورقبها
وعمرانها ، وهذا ما يتضمنه بحوث علمى التاريخ والاجتماع .

مما سبق نرى ان الاسلام حث الانسان الى طلب العلم وانعرفه في
جميع فروع العلوم المختلفة .

كما طالب الاسلام أن ينمى عقله بأن ينظر ويفكر ويتأمل ويستنتج ،
ومنعه من التقليد من غير وعى بلا تقيد أو شرط ، ويظهر ذلك في الآية :

« ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك
كان عنه مسؤولا » ، (٤٠)

كما حذر الاسلام من الانحراف عن المنهج التجريبي في دراسة
الظواهر الكونية ابعادا للفكر الانساني عن التجريد الذى يؤدي الى البعد
عن الواقع فالمنهج التجريبي له أهمية في الاسلام لأنه يمثل دعوة تطبيقية
ترفض المحاكاة العمياء والتقليد بلا وعى (٤١) ، وتقول الآية :

« ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل » .

ما سبق يتضح أن التعليم والاعتماد على المنهج العلمى السليم قيمة
أساسية في الاسلام يؤكد ويحث على طلبها .

(٣٧) سورة الفاتحة ١٩

(٣٨) سورة الانعام ٢٨

(٣٩) سورة الروم ٩

(٤٠) سورة الاسراء ٣٦

(٤١) المؤتمر العالمى الاول من الاسلام والتعليم ، النعوية ، ١٩٧٧

ـ العمل :

العمل هو مصدر كل نماء وانتاج ، والمظهر الطبيعي لحياة الأفراد رجالا ونساء . والعمل قيمة يرعاها الاسلام ويقدسها ، فالعمل في نظر الاسلام ليس مقصورا على الأعمال ذات الطابع الدينى الروحى ، ولكن يشمل كل عمل بناء مثمر وكل سعى لخير البشرية سواء كان عملا يدويا أو ذهنيا .

ومما يدل على عناية الاسلام بقيمة العمل أن آيات القرآن التى تحدثت عن العمل نحو ثلثمائة وستين آية ومنها على سبيل المثال :

« انا لا نضيع أجر من احسن عملا » (٤٢) .

« وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنين » (٤٣)

كما أولى الاسلام العمال من النساء والأطفال رعاية فائقة فقد أباح الاسلام تشغيل الحدث في عمل يناسبه ما دامت لديه القدرة التى تؤمله لذلك ، كما أقرت الشريعة الاسلامية حق المرأة في أداء العمل الذى ترغبه . (٤٤) كذلك كفل الاسلام للعمال حقوقا كثيرة منها :

● أجر العامل :

فقد دعا الرسول الى سرعة الوفاء بأجر العامل ، وذلك في قوله :

« أعطوا الأجير حقه قبل ان يجف عرقه »

كما حذر الرسول من اجحاف أصحاب الأعمال في قوله :

« اياكم والقسامة . قلنا وما القسامة قال: الرجل يكون على طائفة

من الناس فيأخذ من حظ هذا وحظ هذا » .

(٤٢) سورة الكهف ٣٠

(٤٣) سورة النوبة

(٤٤) مجلة الكحلاوى ، العمل في الاسلام وحكم عمل المرأة والحدث ، مركز دراسات المرأة والفتية ، الجز الرابع ، ١٩٧٨.

● ساعات العمل :

الأساس الذى اعتمد عليه الإسلام فى تحديد ساعات العمل هو الأخذ بمبدأ « لا ضرر ولا اضرار » فكل ما يؤدى الى ارهاق العامل ذهنيا أو جسميا لا يقدره الإسلام . (٤٥)

ومن القيم الأساسية فى الإسلام ولها علاقة كبيرة بالتنمية .
- حث الإسلام على التغير وعدم الجمود ، لأنه يرى فى التغير سنة من سنن الحياة ، وطريق للتقدم والارتقاء (٤٦) . ويقول تعالى : « ان الله لا يغير من قوم الا اذا غيروا ما فى أنفسهم » .

- كما عمق الإسلام احساس الفرد بقيمة الوقت وان الله سائله يوم الجزاء عن عمره فيما أفناه ؟ ، كما قدس الإسلام قيمة الحرية ومفهوم الحرية . فى الإسلام يتسع ليشمل الحرية الشخصية التى تتضمن حرية الذات ، حرية الاعتقاد ، حرية التعليم .

لقد أصبح من الواضح الجلى بعد أن استعرضنا ما تزخر به الديانة الإسلامية من قيم اقتصادية وقيم اجتماعية ، انه يمكن القول بأن روح التنمية تكمن فى لب الديانة الإسلامية ، ولذلك يجب بل من الضروري ان يكون هناك مدخلا اسلاميا لحراسة التنمية فى مجتمعنا .

(٤٥) عبد العزيز الخياط ، المجتمع المتكامل فى الإسلام ، مكتبة الانعى ، ط ١ ، ١٩٧٠ .

(٤٦) حابر عبد الرحمن بطمية ، ارادة التغير فى الإسلام ، مكتبة الناهرة الحديثة ، ط ١ ١٩٦٨ .

اثر الفكر الاسلامى على الفكر الغربى

يجب ان نشير في هذا المجال الى الدور الذى لعبه الاحتكاك الحضارى بين الفكر العربى والفكر الاوروبى خلال العصور الوسطى ، مكنى عن البيان ان أوروبا خلال العصور الوسطى كانت تتخبط في ظلمات الجهل وتعانى من آلام الفقر والتأخر وسيطرة الكنيسة على شئون الأفراد والجماعات ، بينما كان الشرق يعيش بين أنوار العلم ومشاعل المعرفة ، وينعم بالرقى والتقدم والحيارة ، وقد كان من اثر الحروب الصليبية التى دامت ما يقرب من قرنين ، واحتلال العرب المسلمين لاسبانيا ان تائر الغرب بكثير من العادات الاجتماعية والأساليب الحضارية العربية الاسلامية . ومما لا شك فيه ان هذا الاحتكاك كبح الحضارة العربية الاسلامية هو الذى كان مقدمة العوامل التى ادت بهذا التغير الذى طرا على المجتمع الاوروبى المتمثل في رفض الفكر الاكليركى وسيطرة الكنيسة ، وتخطيم الانعزال الحضارى الذى كان مضروباً حول الاوربيين طوال الفترة التى سبقت احتلال العرب لاسبانيا .

هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى كان التفكير الاجتماعى الاسلامى بمثابة عطاء اخذ منه الغرب ، وحاول الاستفادة به وتقليده ، فقد حاول كثير من الباحثين الغربيين ان يتجهوا اتجاه ابن خلدون في دراسته للظواهر الاجتماعية الا انهم لم يستطيعوا ان يصلوا الى ما وصل اليه من طريقة علمية في دراسته للظواهر الاجتماعية .

ومن الدراسات التى تائرت بفكر واتجاه ابن خلدون ، فلسفة التاريخ لأن المشتغلين به كانوا يعتمدون في نظرياتهم على الحقائق المستنبطة من علم التاريخ امثال كوندرسية ، فولتير ، ارنولد توينبى ، ومع ان هذا النوع من الدراسة كان نتيجة الى ما اتجه اليه ابن خلدون من حراسة الظواهر الاجتماعية الا انه كان يختلف عن بحوث هذا العالم العربى من نأخيتين :

أولا : أن دراسة فلسفة التاريخ تكون مقصورة على ناحية واحدة من دراسة الظواهر الاجتماعية ، وهي الوقوف على تطورها • أما دراسة ابن خلدون فكانت شاملة للظواهر الاجتماعية من ناحية تطورها واستقرارها •

ثانيا : أن المنهج الذي اتبعه ابن خلدون في دراسة الظواهر الاجتماعية كان يعتمد فيه على الملاحظة والمشاركة ، أما دراسة فلاسفة التاريخ فانهم كانوا يقصرون أبحاثهم على معرفة تطور الحضارة الانسانية •

وهناك دراسات اجتماعية أتت من بعد ابن خلدون ، وحاولت أن تحذو حذوه من حيث الوصول الى قوانين ثابتة تحكم الظواهر الاجتماعية ومن هذه الدراسات :

١ - الاقتصاد السياسي : وهو يبحث في الثروة البيئية بقصد الوصول الى القوانين التي تخضع لها في إنتاجها وتوزيعها وتداولها واستهلاكها وأول من قاموا بهذه الدراسة « كفاي » و « آدم سميث » •

٢ - فلسفة القانون حيث نهتم بدراسة الشرع والقوانين ودراسة تحليلية في مختلف العصور وعند سائر الشعوب للتعرف على منشأها والوقوف على أسباب ظهورها وعلى صلتها بالسياسة •

٣ - الفلسفة السياسية وموضوعها البحث عن الأنس التي تستند اليها النظم السياسية في مختلف الشعوب •

ومع أن هذه الطائفة من الأبحاث السابقة تتجه الى ما اتجه اليه ابن خلدون في دراسته للظواهر الاجتماعية إلا أنها تختلف عن دراسته الشاملة في القيمة ، لأن الدراسات السابقة اقتصرت في دراستها على ظاهرة واحدة من الظواهر الاجتماعية ، ومع قصور هذه الدراسات من الناحية المنهجية إلا أنها مهدت لظهور علم الاجتماع من جديد في القرن التاسع عشر •

ضرورة قيام علم الاجتماع الاسلامى

ونستطيع الآن بعد هذا العرض السابق لفصول الكتاب أن نؤكد ضرورة قيام علم الاجتماع الاسلامى كفرع متميز من فروع علم الاجتماع . وخاصة ونحن في مرحلة ننادى فيها بضرورة اعادة بناء الانسان العربى ، فعلم كهذا يذكرنا بان الحضارة الاسلامية لم تكن حضارة بدو رحل ولكنها كانت تنطوى على ثقافة وحضارة استقطبت كل العلوم والفنون والآداب .

والدين الاسلامى هو ثورة اجتماعية وفكرية حاول الاسلام أن يخضع المجتمعات البشرية التى كان يحتويها الى نظام موحد وحاول الارتفاع عن التناقضات الثقافية واللونية والعنصرية واحلال نظام موحد بدلا من ذلك ، فهو انتقال من مرحلة التجزئيات الى مرحلة الوحدة ، ومن مرحلة اللاتجانسي الى مرحلة التجانس .

وغنى عن البيان أن علم الاجتماع الاسلامى يمثل مرحلة تكوين علم الاجتماع ، لذلك يجب على الباحثين في هذا الفرع أن يبرزوا المعطيات التى قدمها الفكر الاسلامى للفكر الانسانى بصفة عامة لكى نقف على دور هذه المعطيات في تاريخ الفكر الاجتماعى وتطوره .

كما يجب بحث القيم الاجتماعية التى خلفتها الثقيلة الإسلامية ففى بحثها علاج لمعظم المشكلات الاجتماعية التى نعاني منها اليوم .

كما أن قيام هذا العلم سوف يكشف لنا أن المصادر الاسلامية بما انطوت عليه من مادة علمية كانت مراجع للنظريات الاجتماعية بلعاصرة .

* * *

أهم المراجع العربية

— أبو الوفا التفتازانى :

دراسات فى الفلسفة الاسلاميه ، مكتبة القاهرة الحديثه ، ١٩٥٧
مدخل الى التصوف الاسلامى ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة

— أحمد الخشاب

التفكير الاجتماعى ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٢
علم الاجتماع الدينى ، مكتبة القاهرة الحديثه ، ١٩٥٩
الضبط الاجتماعى ، مكتبة القاهرة الحديثه ، ١٩٦٨

— أدهم تشالى :

الاسلام والتجديد فى مصر ، ترجمة عباس العقاد ، القاهرة .

— السيد محمد وشيد :

تاريخ الامام محمد عبده ، ج ١ ، القاهرة .

— حسن ابراهيم

تاريخ الاسلام السياسى والدينى والثقافى ، النهضة المصرية ،
القاهرة ، ١٩٥٩ .

— حسن ابراهيم وعلى ابراهيم حسن :

النظم الاسلاميه ، مطبعة القاهرة ، ١٩٥٩

— حسن الساعاتى :

علم الاجتماع الخلدونى ، دار النهضة ، بيروت ، ١٩٧٢

— حنا الفاخورى وخليلى لجرز :

تاريخ الفلسفة العربيه — ج ٢ مطبعة بيروت ١٩٥٨ .

— زكى الدين شعبان

الزواج والطلاق فى الاسلام ، الدار القومية للطباعة والنشر

— زكريا الهري :

احكام الاولاد فى الاسلام ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة

١٩٦٤

– زينب الخضيرى :

دراسات في مقدمة ابن خلدون ، القاهرة ١٩٦١

– سيد قطب :

العدالة الاجتماعية في الاسلام ، مكتبة عيسى البابى ، القاهرة

– ساطع الحصرى

دراسات في مقدمة ابن خلدون ، القاهرة ، ١٩٦١

– صلاح الدين نافع :

علم الاقتصاد ومحاولة الاقتراب من الاقتصاد الاسلامى ، القاهرة .

١٩٧٥

– عبد الله الخريجي :

علم الاجتماع المعاصر ، دار الطباعة الحديثة ، القاهرة ، ١٩٧٧

– على عبد الواحد وافي :

فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة للفرابى

شرح وتعليق على مقدمة ابن خلدون

حقوق الانسان في الاسلام ، مكتبة النهضة ، القاهرة .

– عمر فروخ :

– عيسى عبده ، الاقتصاد الاسلامى مدخل ومناج ، دار النهضة ، ١٩٦٩

– قاسم غنى :

تاريخ التصوف في الاسلام ، مكتبة النهضة ، القاهرة ، ١٩٧٢

– محمد ابو زهرة :

تنظيم الاسلام للمجتمع ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٦٥

– محمد اقبال :

تجديد الفكر الدينى في الاسلام ، ترجمة عباس العقاد ، القاهرة ،

١٩٥٥

– محمد البهى :

الاسلام في حياة المسلم ، مكتبة وحيه ، القاهرة ١٩٧٣

الفكر الاسلامى الحديث ، مكتبة وحيه ، القاهرة ، ١٩٥٩

— محمد الجوهري :

علم اجتماع التنمية ، دار الكتاب للتوزيع ، ١٩٧٩

علم الفولكلور ، ج ١ ، دار الكتاب ، ١٩٧٨

— محمد جلال شرف :

خصائص الفكر السياسى فى الاسلام ، دار الجامعات المصرية ،

الاسكندرية ، ١٩٧٥

— محمد عبد الله عنان :

أبن خلدون ، حياته وتراثه الفكرى ، القاهرة ، ١٩٥٤

— محمد عزه دروزه :

المرأة فى القرآن والسنة ، المكتبة المصرية ، بيروت ، ١٩٦٧

— محمد عهارة :

الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى ، القاهرة ، ١٩٦٨

— محمد مصطفى حلمى ،

الحياة الروحية فى الاسلام ، دار النشر ، القاهرة ، ١٩٦٠

— محمد منان :

الاقتصاد الاسلامى بين النظرية والتطبيق ، القاهرة ، ١٩٦٢

— محمود تليوت :

من توجيهات الاسلام ، دار القلم ، القاهرة ، ١٩٦٦

— مصطفى الخشاب

علم الاجتماع العائلى ، الانجلو ، ١٩٥٧

تاريخ التفكير الاجتماعى ، الانجلو ، ١٩٧٥

— ميرزا حسين :

الاسلام والاشتراكية ، المؤسسة المصرية العامة للكتايف والترجمة

القاهرة .

— نيكولسون :

فى التصوف الاسلامى وتاريخه ، ترجمة أبو العلا عفيفى .

اهم المراجع الأجنبية

- Ali, S., Economic Foundations of Islam, Bombay, — 1964.**
- Barnes, H.E., An Introduction to the History of Sociology, — Chicago, 1953.**
- Bent Wich N., The Religion, Foundation, of internationalism., London, 1955.**
- Gerth and Mills, From Max Weber, O.U.P. N, Y., — 1969.**
- Husaini, W., Islamic Environmental Systems — Engineering, London., 1981.**
- Iqbal. M., Islam as an ethical and a Political — ideal., S, Y, Hashmy., Lahore, 1955.**
- Lessa & Vogt., Compartive Religion, N.Y., 1965.**
- James. W., The Varieties of Religion, N.Y., 1950.**
- Seeger, J., Durkheim and his Critics on the Sociology of Religion, Columbia Uni., 1957.**
- Selznick. P. & L. Broom, Sociology, London, 1968.**
- Shewani, H., Studies In Muslim Political Thought and Administration. N.Y., 1955.**
- Toynbee. A., An historian's approach to Religion, O.U.P., London,, 1957,**
- Watt. M., Islam and the integration of Society, P.K.P, London, 1966.**

 Bibliotheca Alexandrina



0528280